Phil

شعر و پندار

احمد صدیق

ALLAMA IQBAL LIBRARY
181201

U09
ش 287

~~U~~109
287
Misc

2182

Cw

98242
15

Misc
18120/

UNIVERSITY OF KASHMIR
LIBRARY

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSI
LIBRARY.
DATE LOANED
Class No. ______ Book No. ______
Vol. ______ Copy ______.
Accession No.______

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSI
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. ______ Book No. ________

Vol. __________ Copy __________.

Accession No.________________

comp
S/C

ہاڑ جرے جیوں لاکڑی کھیس جرے جیوں گھاس
سب جگ جرتا دیکھ کے بھئے کبیر اُداس

شوپنہار

جرمنی کے مشہور شاعر فلسفی آرتھر شوپنہار کے حالات زندگی. اور اُس کا فلسفہ

(پروفیسر) احمد صدیق مجنوںؔ

MAKTABA JAMIA LTD.
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
اردو بازار دہلی
URDU BAZAR, DELHI-6

انجمن ترقی اردو ہند علی گڑھ

۱۹۳
ا/ شی
193
3
2872

جملہ حقوق محفوظ

ST 01
RG1
JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY
No 181201
Date 28-3-61
SRINAGAR
1109
2079
CHECKED

بار اول ——— جون ۱۹۳۰ء

بار دوم ——— ۱۹۵۸ء

قیمت
ایک روپیہ آٹھ آنے

مطبوعہ معارف پریس اعظم گڈھ
(سید ابوجعفر زیدی تحریر نمود ۶۵۷ء

ALLAMA IQBAL LIBRARY
181201

فہرست

۱۔ دیباچہ ، ۵

۲۔ تاریخی مقدمہ ، ۱۰

۳۔ شوپنہار اور اس کا فلسفہ ، ۳۷

۴۔ مابعد الطبیعات ، ۴۷

۵۔ جمالیات ، ۶۰

۶۔ اخلاقیات ، ۷۲

۷۔ شوپنہار کی تاریخی اہمیت اور اس کے فلسفہ پہ مجموعی تبصرہ ، ۸۶

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERS
LIBRARY.
DATE LOANED
Class No. ______ Book No. ______
Vol. ______ Copy ______
Accession No. ______

دیباچہ

(اشاعتِ اوّل)

اُردو میں فلسفہ جیسے اہم اور ٹھوس موضوع پر قلم اٹھانا اپنے سر بڑی ذمہ داری لینا ہے۔ جو دقتیں اس راستہ میں حائل ہیں اُن کا اندازہ کچھ وہی لوگ کر سکتے ہیں جنھوں نے کبھی اس قسم کی کوشش کی ہو۔ قدم قدم پر نئی نئی اصطلاحیں گڑھنا اور ساتھ ہی ساتھ اس کا خیال رکھنا کہ عبارت کہیں اتنی پیچیدہ اور نامانوس نہ ہو جائے کہ پڑھنے والے کا دم گھٹنے لگے اچھا خاصہ سودا مول لینا ہے۔ اسی لئے میں نے اب تک فلسفیانہ یا تنقیدی مضامین لکھنے کی ہمت نہیں کی۔ افسانے لکھ لکھ کر وقت کاٹتا رہا۔ لیکن پھر یہ سوچ کر اگر یوں ہی دقتوں سے گریز کیا جائے تو اردو زبان کبھی اس قابل نہ ہوگی کہ کسی سنجیدہ موضوع پہ اس میں اظہار خیال کیا جا سکے، میں موجودہ رسالہ کی تالیف میں مشغول ہو گیا اور خدا خدا کر کے اس کو پورا کیا۔

میں نے سب سے پہلے شوپنہار کو کیوں منتخب کیا؟ اس کے دو اسباب ہیں ایک تو میں کسی زمانے میں شوپنہار کا مطالعہ بڑے اشتیاق و انہماک سے کرچکا ہوں۔ دوسرے شوپنہار کے فلسفہ پر ادبیت اس قدر غالب ہے کہ فلسفہ کی خشکی اور بے کیفی محسوس نہیں ہونے پاتی۔ شوپنہار کا فلسفہ فلسفہ نہیں بلکہ اچھی خاصی شاعری ہے۔ میں نے اردو میں بھی اس کی کوشش کی ہے کہ مضمون بے رنگ اور بدمزہ نہ ہونے پائے۔ نہیں کہہ سکتا کہ اس اعتبار سے کہاں تک کامیاب ہوا ہوں۔ مگر میں نے شوپنہار پر جو کچھ خامہ فرسائی کی ہے اس سے ہرگز یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ میں اس کے فلسفہ کو کائنات اور انسانی زندگی کے مسئلہ کا حل سمجھتا ہوں۔

شوپنہار کا فلسفۂ تخلیق اور اس کا نظریۂ حیات انسانی ہرگز ایسا نہیں جس کو زندگی کے کسی صحت مند دور میں صالح اور سلیم عقل قبول کر سکے۔ اس کی شخصیت اور اس کے نظام فکر دونوں میں جو بے آہنگیاں اور منطقی بے اصولیاں ہیں وہ اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ قیاس و استدلال کی قوت اس کے اندر کمزور اور ناقص تھی بقول زیلر (ZELLER) "وہ اپنی متلون طبیعت کے تمام تناقضات اور توہمات کو اپنے نظام فکر میں سمیٹ لایا ہے۔" لیکن انیسویں صدی کی رومانی نسل نے بہت جلد شوپنہار کو ایک نئے دور کا پیغمبر مان لیا۔ اس کی تحلیلی نزاکت اور اس کے انداز بیان کی وضاحت اور شگفتگی نے ارباب حکمت کو مسحور کرلیا اور کیا جوان اور کیا بڈھے سبھی اس کے قائل ہوگئے۔ دنیا یہ محسوس کرنے کے لئے مجبور ہوگئی کہ اس قنوطیت کے امام کے ملفوظات دلوں میں ایک نئی قسم کی ہمت۔ ایک تازہ تاب پیدا کرتے ہیں۔

اگرچہ یہ تاب اور یہ ہمت انتہائے یاس کی پیداوار ہے۔ شوپنہار کے افکار و آرا کی اس غیر معمولی پذیرائی اور مقبولیت کا راز یہی ہے کہ اس نے شاعر کی زبان اور طرز بیان میں اپنا فلسفہ پیش کیا جس نے اس کی فکری کوتاہیوں پر پردہ ڈال دیا۔

پہلے میرا ارادہ تھا کہ اپنے مضمون کو شوپنہار تک محدود رکھوں لیکن بہت جلد۔ مجھے محسوس ہوگیا کہ اس میں ایک تاریخی مقدمہ کا شامل کر دینا بھی ضروری ہے جس میں فلسفۂ جدید پہ ایک اجمالی تبصرہ کیا جائے۔ اگرچہ شوپنہار کے بعد کے فلسفہ سے اس میں کوئی بحث نہیں کی گئی ہے تاہم مقدمہ کسی قدر طویل ہوگیا ہے جس کے لئے مجھے معذور سمجھا جائے

اسی سلسلہ میں میں اُن کتابوں کے نام بھی گنا دینا چاہتا ہوں جن سے میں نے استفادہ کیا ہے۔

شوپنہار پر حسب ذیل کتابوں سے مدد لی گئی ہے۔

(۱) "کائنات بحیثیت ارادہ اور تصور کے" (THE WORLD AS WILL AND IDEA) مصنف شوپنہار مترجمہ آر، بی ہالڈین (R.B. HALDANE) اور جے، کیمپ (J. KAMP) تین جلدیں۔

(۲) حیات آرتھر شوپنہار (LIFE OF A. SOHOPENHAURE) مصنف ڈبلو والیس (W. WALLACE)

(۳) "شوپنہار" مصنف طامس وٹیکر (THOMAS WHITTAKER)

(۴) "مسئلہ حیات انسانی" (THE PROBLEM OF HUMAN LIFE) مصنف روڈلف آئیکن (RUDOLPH EUCKEN)

(۵) "تاریخ فلسفہ" (HISTORY OF PHILOSOPHY)

مصنفہ فرینک تھیلی (FRANK THILLY)

(۶) LIVING BIOGRAPHIES OF GREAT PHILOSPHERS

مرتبہ ہنری ودانا طامس۔

"تاریخی مقدمہ" میں ذیل کی کتابوں سے بھی مدد لی گئی ہے۔

(۱) "مختصر تاریخ فلسفہ" (A SHORT HISTORY OF PHILOSOPHY) مصنفہ وب (WEBB)

(۲) "کلیدِ فلسفہ" (INITIATION IN TO PHILOSOPHY)

مصنفہ "فیگے" (FAGUST)

(۲) "مسائل فلسفہ" (PROBLEMS OF PHILOSOPHY)

مصنفہ رسل (RUSSEL)

(۴) تاریخ فلسفۂ جدید از فالکن برگ

(۵) "کانٹ" مصنفہ لنڈزے (LINDSY)

اصطلاحات کے ترجمہ میں زیادہ تر "فرہنگ اصطلاحات علمیہ" (حیدرآباد) سے فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ اور حتی المقدور انھیں اصطلاحات کو استعمال کیا گیا ہے۔ جو حیدرآباد والوں نے متعین کر دی ہیں۔ لیکن کہیں کہیں میں نے اُن سے اختلاف کیا ہے۔ مثلاً لائبنز کے MONADS کا ترجمہ حیدرآباد میں "خودیات" یا "مونادات" کیا گیا ہے۔ میں نے اس کے لئے "فردیات" استعمال کیا ہے۔ شوپنہار کے WILL کا ترجمہ میں نے "مشیت" کیا ہے۔ انفرادی ارادہ کے

لئے تو ارادہ ہی رہنے دیا ہے۔ لیکن ارادۂ کل" کے لئے جو حقیقت اولیٰ ہے میرے نزدیک "مشیت" کا لفظ زیادہ جامع ہے۔

میری حتی المقدور یہ کوشش رہی ہے کہ ایک فلسفیانہ مبحث کو عام دلچسپی کی چیز بنا دوں۔ لیکن فلسفہ پھر بھی فلسفہ ہے۔ غیر مانوس اور ٹھوس اصطلاحات سے چھٹکارا نہیں۔ اگر میں اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہوا ہوں تو اس کو مجبوری پر محمول کیا جائے۔

مجنوں گورکھپوری

گورکھپور
۳ر جون ۱۹۳۰ء

تاریخی مقدمہ

دورِ جدید کا آغاز یورپ کے نشاۃ الثانیہ یعنی سولہویں صدی سے ہوتا ہے، جبکہ عوام میں متکلمین اور اہلِ کلیسا کے خلاف ایک زبردست شورش پھیل گئی اور ارسطو کے فلسفہ کو لوگ نہ صرف ناکافی بلکہ اکثر مقامات پر غلط پانے لگے۔ جبکہ انسان کو زمانہ نے یہ بتادیا کہ انسان کو جس خصوصیت نے اشرف المخلوقات بنایا ہے۔ وہ اُس کی عقل ہے۔ جب کہ انسان اپنے اندر آزادخیالی کے لئے ایک جذبہ محسوس کرنے لگا اور رسوم و روایات سے عاجز ہو کر بغاوت پر آمادہ ہوگیا۔ پھر کتنے پردے فاش کئے گئے۔ کتنے بت توڑے گئے، کتنے حامیانِ صداقت دار پر کھینچے گئے، کتنے پرستارانِ حق کو زہر کے پیالے پینے پڑے۔ جانبازوں کی فہرست میں گلیلیو، ہاروی (HARVEY) جس نے دورانِ خون کا نظریہ دریافت کیا، وانینی (VANINI) اور برونو (BRUNO) کے نام یادگار رہیں گے۔

لیکن حقیقتاً فلسفۂ جدید کی ابتدا سترھویں صدی سے ہوتی ہے۔ جس کو فلسفہ کے لحاظ سے دورِ جدید کی سب سے بڑی صدی کہنا بے جا نہ ہوگا۔ فلسفۂ جدید کا

مورث اعلیٰ رینے دیکارت (RENE DESCARTES) (۱۵۹۶ء تا ۱۶۵۰ء) ہے۔ اس چھوٹے سے رسالے میں اس کی گنجائش نہیں کہ کسی کے فلسفے سے مفصل اور تنقیدی بحث کی جائے۔ البتہ اتنا ضروری سمجھتا ہوں کہ شوپنہار سے پہلے تاریخ فلسفہ پر ایک اجمالی نظر ڈال لی جائے اور ممتاز و سربرآوردہ حکماء کے خیالات مختصراً بیان کر دیئے جائیں۔

دیکارت نے اپنے تمام فلسفہ کی عمارت "طریق استشہاد" (METHOD OF EVIDENCE) پر رکھی ہے۔ وہ کسی بات کو صرف اس وجہ سے صحیح ماننے کے لئے تیار نہیں ہوتا کہ بڑے بڑے ممتاز اور مسلم الثبوت اُستادوں نے اس کو صحیح مانا ہے۔ وہ ہر بات پر دلیل طلب کرتا، اور جب تک اس بات کو ماننے کے لئے اس کے پاس کافی دلیل نہیں ہوتی وہ اس کو کبھی نہیں مانتا، نتیجہ یہ ہوا کہ دیکارت کو ہر چیز کا وجود مشتبہ نظر آنے لگا۔ ممکن ہے یہ دنیا ہمارے حواس کا دھوکا ہو۔ ممکن ہے دراصل خدا کا کوئی وجود نہ ہو لیکن دیکارت کو آخرکار ایک چیز ایسی ملی جس کے وجود کو ماننا پڑتا ہے اور وہ ہمارا اپنا وجود ہے۔ شک کرنے کے معنی سوچنے کے ہیں۔ سوچنے کے لئے سوچنے والے کا ہونا لازمی ہے۔ "ہم سوچتے ہیں اس لئے ہمارا وجود قطعی ہے۔" اس طرح دیکارت نے شعور انسانی کا وجود تسلیم کرلیا۔

ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہمارا شعور محدود ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ کہیں لامحدود شعور بھی ہوگا ورنہ یہ محدود کا تصوّر کہاں سے آیا؟ اس کے علاوہ شعور محدود کی علتِ فعلی کیا ہے؟ ضرور کوئی نہ کوئی ایسی قوت ہے جس نے ہم

سب کو بنایا ہے۔ اُسی قوت کا نام خدا ہے۔ لہذا ہم دیکھتے ہیں کہ خدا کے وجود کو بھی مانے بغیر کام نہیں چلتا۔

دیکارت خدا کو چونکہ کوئی شیطانی قوت نہیں مانتا۔ اس لئے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ کبھی وہ ہم کو دھوکا نہیں دے سکتا۔ یہ مادی دنیا ایک حقیقی وجود رکھتی ہے۔ اگر ہم کو کسی شریر قوت نے بنایا ہوتا تو ممکن تھا وہ ہم کو دھوکا دیتی۔ یہاں یہ واضح رہنا چاہیئے کہ دیکارت خدا کے شریر قوت نہ ہونے کا کوئی ثبوت پیش نہیں کرتا۔ اس طرح دیکارت "یقینیات اولیہ" تک پہنچا۔ مادہ اور روح دونوں یکساں وجود رکھتے ہیں۔ مادہ ممتد اور غیر ذی شعور ہے اور روح غیر ممتد اور ذی شعور۔ آخر ان دو متضاد چیزوں میں تعلق کیسے قائم ہے؟ انسان کو مادی دنیا کا ادراک کیوں کر ہوتا ہے؟ اور اس کے علم کا راز کیا ہے؟ دیکارت اس اہم سوال کا جواب دینے سے پہلو بچا گیا ہے۔

دیکارت "جبریت" کا قائل نہیں ہے۔ انسان کو اپنے ارادہ پر اختیار حاصل ہے۔ دیکارت "تصورات وہبی" (INNATE IDEAS) کا ماننے والا تھا۔ نفس انسانی کے بعض تصورات ایسے ہیں جو نہ تخیل سے پیدا ہوتے ہیں اور نہ خارجی دنیا سے آتے ہیں۔ بلکہ نفس کے وہ ازلی لوازم ہیں جن کی بدولت اُس میں سوچنے کی قابلیت آئی، اور بغیر جن کے نفس ایک عضو معطل ہو کر رہ جائے۔ مثلاً ہم کسی ایسی چیز کا تصور نہیں کر سکتے جو زمان و مکان کے حدود سے باہر ہو۔ یا جس کی کوئی علت نہ ہو۔ لہذا زمان و مکان اور تعلیل وہبی تصورات ہیں۔ اسی طرح ہم کسی ایسے انسان کا تصور نہیں کر سکتے جو مجبور محض ہو،

اور اپنے ارادہ پر قدرت نہ رکھتا ہو۔ لہذا خود اختیاری کا تصور بھی واہمی ہے۔

دیکارت کی "ثنویت" (DUALISM) سست بنیاد تھی۔ مادہ اور روح کا تعلق بلا کسی توسط کے سمجھ میں نہیں آتا تھا۔ بعد کے کارتیسیوں (CARTES - IANS) یعنی "پیروان دیکارت" نے اس کمزوری کو رفع کرنے کی کوشش کی۔ اور میلی برانشے (MALE BRANCHE) اور گیولنگز (GEULIM) نے یہ بتایا کہ مادہ اور روح خدا کے توسط سے ایک دوسرے کو متاثر کرتے ہیں لیکن اسپنوزا (SPINOZA) (سنہ ۱۶۳۲ء تا سنہ ۱۶۷۷ء) جو ہالینڈ کا رہنے والا تھا اور دوربین کے شیشے ساف کرتا تھا، ایک قدم اور آگے بڑھ گیا۔ اس نے "کارتیسی ثنویت" کو وحدانیت میں تحلیل کر دینے کے لئے بہت زور لگایا۔ لیکن وہ بھی ایک قسم کی "متوازیت" (PARALLELISM) ہو کر رہ گئی۔ روح یا مادّہ کا کوئی ذاتی وجود نہیں ہے۔ یہ دونوں صرف لازمی صفات ہیں ایک ذات کے جس کو عرف عام میں خدا کہتے ہیں۔ خدا میں شعور اور امتداد دونوں موجود ہیں۔ روح اور مادّہ دو مختلف مظاہر ہیں ایک وجود مطلق کے۔ انسان کی روح بھی محض ایک جلوہ ہے اسی جوہر اولی کا۔ پھر ظاہر ہے کہ انسان کا ارادہ کوئی اختیار نہیں رکھتا اور مخلوقات کی طرح انسان بھی مجبور مطلق ہے۔ کیونکہ خدا کی ذات سے جو کچھ ظہور میں آتا ہے وہ ایک خاص قانون اور ایک خاص ترتیب کے ماتحت ہوتا ہے۔ کائنات کا ذرہ ذرہ مجبور ہے کہ وہ ایک متعین طریقے سے ہٹنے نہ پائے۔ چنانچہ انسان کا نفس بھی مجبور ہے کہ ایک خاص وقت میں ایک خاص ہی ارادہ کرے اور یہ خاص وقت ایک لازمی نتیجہ ہوتا گزشتہ اسباب اور اوقات کا۔ یعنی اسپنوزا کا کائنات کو علت و

معلول کا ایک لامتناہی سلسلہ مانتا ہے۔ لیکن اگر ہم مجبور محض ہیں تو پھر ہم پر کوئی اخلاقی فرض نہیں ہو سکتا۔ گناہ و ثواب کے ہم ذمہ دار نہیں قرار دیئے جا سکتے۔ اسپنوزا اس کو بھی تسلیم نہیں کرتا۔ "خیر" نام ہے اپنے کو مجبور سمجھ لینے کا۔ جتنا ہی زیادہ ہم اپنی مجبوری کا دل میں اعتراف کریں گے اتنا ہی زیادہ ہمارا نفس پاک، اور ہمارا اخلاق درست رہے گا۔ اسپنوزا کی طباعی کا یہاں پتہ چلتا ہے۔ انسان کو مجبور مان کر اپنا ایک جداگانہ نظام اخلاقیات پیش کرنا معمولی دماغ کا کام نہیں تھا۔

"کارتیسی حکماء" میں اسپنوزا کے بعد لاک (LOCKE) کی دھوم ہوئی۔ لاک نے بھی "یقینیات اولیہ" تک پہنچنے کے لئے دیکارت کے دلائل سے کام لیا۔ ہم ساری کائنات کے وجود سے انکار کر دیں لیکن اپنا وجود ماننا پڑتا ہے۔ اور جب اپنا وجود بھی تسلیم کر لیا تو خدا کا وجود بھی قطعی ہے۔ اب رہ گیا "مادّہ کا وجود"۔ سو جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے ذہن میں باہر سے ارتسامات پیدا ہوتے رہتے ہیں تو ہم یہ ماننے کے لئے مجبور ہو جاتے ہیں کہ خارج میں کوئی نہ کوئی ایسی چیز ضرور ہے جو ان ارتسامات کا سبب ہے۔ یہ سبب جوہر مادّی ہے۔

لاک نے "تجربیت" (EMPIRICISM) کو انتہا تک پہنچا دیا تھا۔ اس کے خیال میں علم انسانی کی تمام تر بنیاد تجربات پر ہے۔ وہ "تصورات وہبی" کا قائل نہیں ہے۔ جتنے اصول و کلیات ہیں وہ سب تجربہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ انسان کا ذہن تجربہ اور مشاہدہ سے پہلے اندھیرے کمرے یا سفید سادہ کاغذ کی طرح ہوتا ہے۔ اور کسی قسم کے نقوش یا تصورات اس میں نہیں ہوتے۔ علم انسانی کے صرف دو ذرائع ہیں۔ ایک تو ارتسامات جو خارج سے پیدا ہوتے

ہیں۔ دوسرے تصورات جو نتیجہ ہوتے ہیں اپنے افعالِ ذہنی کا۔ لاک اُن ارتسامات کو بھی تصورات ہی کہتا ہے جو باہر سے ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں۔

جو تصورات خارج سے پیدا ہوتے ہیں وہ مفرد ہوتے ہیں۔ ہمارا ذہن ان میں تصرف کرتا ہے اور اپنی خواہش کے مطابق ان کو ترتیب دے کر مرکب تصورات بناتا ہے۔ لیکن ان دو قسم کے تصورات کے علاوہ ایک قسم کے تصورات اور ہوتے ہیں جو محض انسان کے حصہ میں آئے ہیں یہ "تصوراتِ مجردہ" (ABSTRACT IDEAS) ہیں۔ انسان کے ذہن میں جزئی تصورات کے علاوہ کلی تصورات بھی ہوتے ہیں۔ زید، عمرو، بکر افراد ہیں اور ان کے تصورات جزئی تصورات ہیں۔ کلی تصورات نوع۔ مثلاً انسان یا جنس۔ مثلاً حیوان کے ہوتے ہیں یہ تصورات مجرد ہوتے ہیں۔ یعنی ان کی کوئی مادی شبیہ ذہن میں نہیں ہوتی اگر یہ تصوراتِ مجردہ نہ ہوتے تو علم کا وجود ناممکن ہوتا کیونکہ سارے علم کا تعلق کلیات سے ہوتا ہے۔

یہ بتایا جا چکا ہے کہ لاک کے خیال میں تمام موجودات کی ابتدا دو جوہروں سے ہوئی ہے۔ ایک تو جوہرِ مادی، دوسرا جوہرِ نفسی۔ اب لاک ہم کو یہ بتاتا ہے کہ کائنات میں دو قسم کے صفات یا عوارض ہیں۔ ایک تو "عوارضِ اولیہ" (PRIMARY QUALITIES) دوسرے "عوارضِ ثانویہ" (SECONDARY QUALITIES) "عوارضِ اولیہ" مثلاً صلابت یا سختی، امتداد یا پھیلاؤ، صورت، حرکت اور تعدد مادہ میں بجنسہ موجود ہیں۔ یعنی وہ مادی چیزوں کی خصوصیات لازم ہیں۔ مگر "عوارضِ ثانویہ" مثلاً آواز، رنگ، ذائقہ وغیرہ

ہمارے ذہن کے تصرفات ہیں، اور صرف "عوارض اولیہ" کی بدلی ہوئی صورتیں ہیں۔

اخلاقیات میں لاک "لذتیوں" (HEDONISTS) کا پیرو ہے یعنی ان کا یہ خیال ہے کہ حیات انسانی کا نصب العین انبساط حاصل کرنا اور انقباض سے گریز کرنا ہے۔ ہم سے جو حرکت سرزد ہوتی ہے۔ وہ کسی انقباضی کیفیت کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ انسان کا ارادہ آزاد نہیں ہوسکتا۔ ارادہ نام ہے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی خواہش کا۔ اور یہ خواہش منحصر ہے کسی انقباضی کیفیت پر جس کو نہ ہم خود پیدا کر سکتے اور نہ اس کے خلاف جدوجہد کر سکتے ہیں۔

سیاسیات میں لاک، ہابس (HOBBES) کا مخالف ہے۔ ہابس "مطلقیت" (ABSOLUTISM) کا حامی اور لاک مساوات اور انفرادی حریت کا علم بردار تھا۔ لاک بادشاہوں کے خداداد حقوق کو نہیں مانتا تھا۔ اس کی رائے میں ہیئت اجتماعی اور نظام حکومت کا مقصد افراد پر بے جا جبر و تشدد کرنا نہیں۔ بلکہ ان کے قدرتی حقوق کی حمایت کرنا ہے۔ مذہبی سیاسیات میں بھی لاک آزاد خیال رہا۔ وہ اس بات کو ضروری سمجھتا تھا کہ حکومت اور کلیسا کو علیحدہ کر دیا جائے۔ لاک کا اثر حکمائے فرانس اور بالخصوص والٹیر پر بہت پڑا۔ اور اس کا خاص سبب اس کا "نظریہ سیاسیات" تھا۔

لاک کا حریف "بشپ بارکلے" (BERKELEY) (سنہ ۱۶۸۵ء تا سنہ ۱۷۵۳ء) ہے۔ اس نے لاک کی مادیت اور احسائیت کا قلع قمع کر کے تصوریت اور

روحانیت کا جھنڈا بلند کیا۔ سب سے پہلے اس نے "تصورات مجردہ" کی بیخ کنی کی۔ ہمارے ذہن میں جتنے تصورات ہیں وہ سب جزئی ہیں۔ البتہ ضرورت کے وقت ہم کسی جزئی تصور کو کلی تصور کا قائم مقام بنا لیتے ہیں۔ مثلاً جس وقت ایک ماہر ریاضیات مثلث کے متعلق کوئی دعویٰ ثابت کرنا چاہتا ہے تو اس کے ذہن میں کسی خاص مثلث کا تصور ہوتا ہے لیکن وہ اس مثلث کے خصوصیات انفرادی سے قطع نظر کر لیتا ہے اور اس کو تمام مثلثوں کا قائم مقام سمجھتا ہے۔

لاک کے فلسفہ کی بنیاد بڑی حد تک انھیں تصورات مجرّدہ پر تھی۔ ان کی تردید کر چکنے کے بعد بارکلے کے لئے مادّہ کا ابطال آسان کام تھا۔

لاک یہاں تک تسلیم کر چکا تھا کہ علم انسانی کے صرف دو ذرائع ہیں۔ ارتسامات[1] اور تصورات[2]۔ بارکلے کہتا ہے کہ "یہ ارتسامات اور تصورات تو ذہن میں ہوتے ہیں، ہم کیوں مانیں کہ مادّہ جیسی چیز بھی کوئی ہے جو خارجی وجود رکھتی ہے؟"۔ اس کا جواب لاک نے یہ دیا تھا کہ "ہمارے ارتسامات کا کوئی نہ کوئی محرک ہے"۔ بارکلے کہتا ہے "کیا وجہ ہم روح یا نفس کو اُن کا محرک نہ سمجھیں؟ آخر ہم اپنے تخیلات کو تو اپنے نفس ہی کی پیداوار مانتے ہیں"۔ بارکلے کے خیال میں ساری کائنات کی اصل روح ہے۔ کوئی چیز موجود فی الخارج نہیں ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ فلاں چیز موجود ہے تو اس کے صرف یہ معنی ہوتے ہیں کہ ہمارے نفس یا کسی کے نفس کو اس کا تعقل یا احساس ہو رہا ہے۔ کسی جوہر مادی کا وجود اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ لیکن چیزوں کا وجود اگر محض ذہنی ہے تو کیا عالم میں کثرت اور تعدد ہے؟ یعنی فرض کرو کہ ایک ہی چیز ہے جسکا احساس تین

دس نفوس کو ہو رہا ہے تو بارکلے نے اب تک جو کچھ کہا اُس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ چیز دراصل ایک نہیں۔ ہے بلکہ ایک ہی قسم کی دس چیزیں ہیں یا اگر ایک ہی نفس ایک چیز کو دس بار محسوس کرے تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ چیز اس نفس کے لئے دس بار پیدا ہوئی۔ بارکلے اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ نفس دو قسم کے ہیں۔ ایک تو محدود جس میں ملائکہ، انسان، حیوانات شامل ہیں۔ دوسرا لامحدود جس کو "نفس کل" کہنا چاہئے۔ اور جو عوام میں خدا کے نام سے مشہور ہے۔ محدود نفوس اس "نفس کل" کے پرتو ہیں۔ کوئی چیز بار بار نہیں پیدا ہوتی بلکہ "نفس کل" میں ہمیشہ سے موجود ہے۔ وہ اپنی مرضی کے مطابق ہر تصور کو انفرادی نفوس میں ڈال دیتا ہے۔

بارکلے کے یہاں ہر چیز کا سبب خدا ہے اور یہ خدا رحیم و کریم ہے۔ وہ خیر محض ہے۔ جس چیز کو انسان شر سمجھتا ہے وہ دراصل شر نہیں ہے بلکہ صرف خدا کی مصلحت ہے جس کی بنیاد خیر پر ہے۔

کہتے ہیں "ہر فرعون کے لئے ایک موسیٰ بھیجا جاتا ہے"۔ بارکلے نے اپنی روحانیت میں اسی افراط اور ہٹ دھرمی سے کام لیا تھا جس کا وہ مادئین کو ملزم قرار دیتا تھا۔ اس کے وہاں بھی وہی مغالطے ہیں جو لاک کے وہاں ہیں۔ ان کو دور کرنے کے لئے اسکاٹ لینڈ کا مشہور شکاک ہیوم (HUME) (۱۷۱۱ء تا ۱۷۷۶ء) آیا۔ اس کے فلسفہ کو مختلف لحاظ سے مختلف نام دیئے گئے ہیں (۱) "تجربیت"۔ کیونکہ ہیوم بھی اپنے پیش رووں کی طرح علم انسانی کا تنہا ذریعہ تجربہ قرار دیتا ہے (۲) "اجابیت" (POSITIVISM)

ہمارا علم مظاہر و حوادث کی دنیا تک محدود ہے۔ (۳) "لاادریت" (AGNOSTICISM) ذوات و اعیان کا نہ ہم کو کوئی علم ہے اور نہ ہوسکتا ہے۔ ہم کو مطلق نہیں معلوم کہ جوہر مادی کیا ہے؟ یا ہے بھی کوئی چیز یا نہیں؟ ہم نہیں بتا سکتے کہ علت کیا ہے اور معلول کیا ہے۔ نہ ہم نفس کے متعلق کچھ جانتے نہ ماسوائے نفس کے متعلق۔ (۴) "ناسوتیت" (HUMANISM) جس چیز سے ہم کو براہ راست تعلق ہے اور جس کا ہم مطالعہ کرسکتے ہیں وہ انسانی دنیا ہے جو مشتمل ہے آنی و فانی تجربات پر۔

ہیوم کو فلسفی کہنے کے بجائے نقاد فلسفہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا۔ اس کا کوئی اپنا نظام فلسفہ نہیں ہے۔ اس کا مسلک صرف یہ ہے کہ کسی چیز کے بارے میں کوئی قطعی حکم نہ لگاؤ۔ کیونکہ حقیقت کا علم نہ کسی کو ہے اور نہ ہوسکتا ہے۔ ہم نہ کسی چیز کی حقیقت کو مان سکتے ہیں اور نہ اس سے انکار کرسکتے ہیں۔

ہیوم نے یہاں تک بارکلے سے اتفاق کیا کہ مادّہ کا کوئی وجود نہیں ہے اور اگر ہے تو اس کا علم ہم کو نہیں۔ لیکن جو دلائل بارکلے نے مادّہ کے ابطال کے لئے پیش کئے ہیں وہی دلائل اس کی روحانیت کے خلاف پیش کئے جاسکتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم کو اپنے نفس کے وجود کا یقین ہے۔ یہ کیوں؟ نفس کا وجود بھی اتنا ہی بے اعتبار ہے جتنا کہ مادّہ کا۔ پھر آخر وہ کیا شے ہے جس کو "انا" یا نفس کہا جاتا ہے؟ کچھ نہیں بجز ان مدرکات و محسوسات کے ایک لامتناہی سلسلہ کے جو یکے بعد دیگرے آتے جاتے رہتے ہیں۔ لیکن ہم کو کسی ایسے جوہر کا مطلق کوئی علم نہیں ہوتا۔ جو ان تمام مدرکات و محسوسات میں ایک ہو۔ دوسرے الفاظ

میں ہم بحیثیت افراد کے کسی مسلسل اور قائم و دائم نفس کے متعلق کچھ نہیں جانتے۔

علیت یا علت و معلول کے تعلق کے بارے میں بھی ہیوم کے خیالات بالکل اچھوتے ہیں۔ اگر تعلیل کے معنی دو واقعات کے درمیان کسی لازمی ربط کے ہیں تو اس کا نہ ہم کو کوئی علم ہے اور نہ اس کی کوئی اصلیت ہے۔ ہم جو کچھ دیکھتے ہیں وہ صرف اس قدر ہے کہ ایک واقعہ پہلے ہوتا ہے اور دوسرا اس کے بعد۔ اور جب ایسا بار بار ہوتا ہے تو ہم یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ دونوں واقعات کے درمیان کوئی ابدی رشتہ ہے اور ہمیشہ ایسا ہی ہوتا رہے گا۔ حالانکہ ہمارا تجربہ محدود ہوتا ہے۔ صرف ماضی اور حال تک مستقبل کے متعلق قطعی حکم لگا دینے کی کوئی معقول وجہ ہمارے پاس نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ آگ ہمیشہ لوگوں کو جلاتی رہی ہے اور ابھی جب ہم نے آگ میں ہاتھ ڈالا تھا تو جل گئے تھے۔ لیکن آخر ہمارے پاس اس کا کیا ثبوت ہے کہ جب ہم پھر آگ میں ہاتھ ڈالیں گے تو جل جائیں گے۔ ہیوم استقراء کو کوئی معقول طریق استدلال نہیں مانتا۔ ہمارے سارے کلیات محض قیاسی و اعتباری ہوتے ہیں۔

اسی طرح ہیوم خدا کے وجود سے بھی انکار کرتا ہے۔ ہیوم کے وہاں شک اور انکار میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ جب ہم کو خود اپنے نفس کا حال نہیں معلوم تو ہم خدا کے بارے میں کیا جان سکتے ہیں؟ اور اگر خدا کے وجود کو مان بھی لیا جائے تو اس کا کیا ثبوت کہ وہ خدا اپنے بندوں کا خیرخواہ بھی ہے؟ دنیا میں جتنی برائیاں ہیں وہ تو ہم کو یہ ماننے پر مجبور کرتی ہیں کہ خدا اپنے

The J & K University Library
Acc. No. 181201

بندوں کے حق میں اگر بد اندیش نہیں تو ناعاقبت اندیش ضرور ہے۔

اخلاقیات میں ہیوم لاک کا پیرو ہے۔ وہ بھی کہتا ہے کہ ہمارے افعال کے محرک جذبات ہوتے ہیں نہ کہ عقل۔ انسان جو کچھ کرتا ہے وہ ایک طرف تو اپنی ذاتی بہبود کے لئے کرتا ہے اور دوسری طرف چونکہ پشتہا پشت کے رسم و رواج اور فطرتی جذبۂ ہمدردی کی وجہ سے اُس کے اندر خلق دوستی اور اجتماعی معاشرت کا مادہ پیدا ہوگیا ہے۔ اس لئے اب وہ دوسروں کے حقوق اور فرائض کی اہمیت محسوس کرنے لگا ہے۔ ہیوم اور لاک میں فرق یہ ہے کہ ہیوم ہمارے "حسّ اخلاقی" (MORAL SENSE) کا نصب العین صرف ذاتی فلاح قرار نہیں دیتا۔

تشکیک یا انکار کبھی فلسفیانہ غور و تامل کی آخری منزل نہیں ہوسکتی۔ انسان کے سکون نفس کے لئے ضروری ہے کہ وہ "نہیں" اور "خدا جانے" کی دم گھٹا دینے والی فضا سے جلد سے جلد نکل کر کسی قطعی "ہاں" پر پہنچ جائے۔ ہیوم کی "لا ادریت" نے انسان کو ایک تاریک خلا میں چھوڑ دیا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بہت جلد ردّ عمل شروع ہوگیا اور حکمائے یورپ ہیوم کے فلسفہ کا جواب سوچنے لگے۔ یہ بیداری سب سے پہلے اسکاٹ لینڈ ہی میں شروع ہوئی جس کا خاص نمائندہ ریڈ ہے۔ ریڈ کا فلسفہ "عقل عامہ" کا فلسفہ کہلاتا ہے جو ہیوم کی تشکیک اور بارکلے کی تصوریت دونوں کا مخالف ہے۔ عقل عامہ ہم کو یہ بتاتی ہے کہ مادہ کا وجود خارجی ہے۔ لہذا ہم کو ماننا چاہیئے کہ مادّہ کا وجود خارجی ہے۔ عقل عامہ ہم کو یہ بتاتی ہے کہ روح کا وجود ہے۔ لہذا ہم کو اُس کا وجود ماننا چاہیے

عقل عامہ ہم کو یہ بتاتی ہے کہ ہر معلول کی ایک علت اور ہر علت کا ایک معلول ہوتا ہے۔ لہٰذا تعلیل کی حقیقت سے انکار کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ عقل عامہ ہم کو بتاتی ہے کہ ”خدا ہے اور رحیم و کریم ہے“ لہٰذا خدا ہے اور رحیم و کریم ہے۔ ریڈ کی تعلیم یہ ہے کہ ”فلسفہ کبھی بنی نوع انسان کی عقل عامہ سے انحراف نہیں کر سکتا“۔

اٹھارہویں صدی عیسوی سے پہلے فلسفہ کا زور شور فرانس اور برطانیہ تک محدود تھا۔ اسپنوزا کے علاوہ جتنے بڑے بڑے صاحب فکر ہوئے وہ یا تو برطانوی تھے یا فرانسیسی لیکن اٹھارہویں صدی سے جرمنی میں فلسفہ کا چرچا ہونے لگا اور رفتہ رفتہ حکمائے جرمنی فلسفہ میں سب سے سبقت لے گئے۔ جرمنی کا سب سے پہلا صاحب دماغ جس نے اپنے ملک کا نام روشن کیا لائبنز (LEIBNIZ) (۱۶۴۶ء تا ۱۷۱۶ء) تھا۔ لائبنز ایک جامع العلوم شخص تھا۔ وہ ریاضیات، فلسفہ، تواریخ اور دینیات پر یکساں عبور رکھتا تھا، اور اپنے وقت کا سب سے بڑا مدبر اور ماہر سیاسیات گنا جاتا تھا۔ یہاں ہم کو محض اُس کے فلسفہ سے بحث ہے۔

لائبنز نے طبعیات اور مابعد الطبعیات کے مسلّمات پر از سر نو تنقیدی نظر ڈالی اور بیشتر مسلمات کو اُس نے غلط پایا۔ ڈیکارٹ نے بتایا تھا کہ ”حرکت کی مقدار ہمیشہ مستقل ہوتی ہے لیکن حرکت کرنے والے اجسام رُک بھی جاتے ہیں اور رُکے ہوئے اجسام حرکت بھی کرنے لگتے ہیں“۔ اس سے تو قانون تسلسل کی تردید ہو جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ قدرت اکثر جست لگاتی رہتی ہے۔ اس سے لائبنز نے یہ نتیجہ نکالا کہ حرکت کے رُک جانے کے بعد

بھی حرکت کی قابلیت باقی رہ جاتی ہے۔ ورنہ جب ایک جسم حرکت کرتے کرتے رُک جاتا ہے تو پھر وہ دوبارہ کیسے حرکت کر سکتا ہے۔ اسی قوت کامنہ کی مقدار مستقل ہوتی ہے نہ کہ حرکت کی۔

کائنات کا دار و مدار نہ تو امتداد پر ہے نہ شعور پر، بلکہ اسی حرکت کرنے کی قوت پر۔ یہ قوت جس کو لائبنز "فردیہ" (MONAD) کہتا ہے کائنات کے ذرّہ ذرّہ میں ہے اور اسی کی بدولت ہستی کا یہ سارا ہنگامہ برپا ہے۔ یہی حرکت کا راز ہے جو چیز حرکت نہیں کرتی یا حرکت کرنے کی تاب نہیں رکھتی اس کا کوئی وجود نہیں۔ وہ محض دھوکا ہے۔

لائبنز کے خیال کے مطابق دنیا کی ہر چیز میں روح ہے اور وہ اپنی ایک ذاتی فردیت رکھتی ہے لیکن اسی کے ساتھ ساتھ فردیات میں مراتب قائم ہیں۔ معدنیات میں جو فردیات ہیں وہ ادنیٰ درجے کے ہیں اور ان میں حرکت کرنے یا سوچنے کی قابلیت قریب قریب سوتی ہوتی ہے۔ لیکن ارتقائی منازل طے کرنے کے بعد یہی فردیات حیوانات اعلیٰ اور انسان میں ذی شعور ہو جاتے ہیں۔ لائبنز نے "فردیہ اعلیٰ" خدا کو مانا ہے۔

لائبنز کا مسلک "رجائیت" (؟) (OPTIMISM) ہے۔ دنیا میں جو کچھ ہوا وہ بہتر ہوا اور جو کچھ ہو رہا ہے وہ بہتر ہو رہا ہے۔ خدا جتنی دنیائیں اور جتنی زندگیاں پیدا کر سکتا تھا اُن میں جس دنیا اور جس زندگی کو اُس نے پیدا کر دیا وہ سب سے بہتر ہے۔ یہ سچ ہے کہ دنیا میں بہت سی خامیاں اور بُرائیاں ہیں۔ لیکن ایسا ہونا لازمی تھا کیونکہ یہ دنیا ناقص ہے اور اس کا ناقص نہ ہونا ناممکن

تھا۔ کامل اور مکمل ذات صرف خدا کی ہے۔ خدا کسی چیز کو مکمل نہیں بنا سکتا تھا۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ خدا اپنے سے کوئی برتر ہستی یا اپنا ہمسر پیدا کرتا اور یہ محالات سے تھا جن پر خدا قادر نہیں۔ خدا کو قادرِ مطلق کہا گیا ہے لیکن وہ اپنی مطلقیت سے مجبور ہے۔ وہ کسی چیز کو اپنی طرح مطلق نہیں بنا سکتا۔ اس لئے کائنات میں خامیوں کا ہونا لازمی تھا۔ انھیں خامیوں کو "شر" سمجھا جاتا ہے مگر حقیقتاً خدا کے لئے یہ ناممکن تھا کہ وہ راحت کے ساتھ مصیبت اور ثواب کے ساتھ گناہ کو نہ پیدا کرتا۔

ہیوم کی "لاادریت" نے انسان کی خارجی اور باطنی دونوں دنیاؤں کو یکساں بیگانۂ اصلیت بنا دیا تھا۔ جیسا کہ بتایا جا چکا ہے۔ ہیوم کی مخالفت عام طور پر پھیل گئی تھی۔ لیکن ہیوم نے جس معقول اور مدلل تنقید سے کام لیا تھا اُس کا جواب دینا آسان کام نہیں تھا۔ ہیوم کے فلسفہ کی اصلاح و تکمیل کے لئے کانٹ جیسے دقیق النظر نقاد کی ضرورت تھی۔

کانٹ (سنہ ۱۷۲۴ء تا سنہ ۱۸۰۴ء) جرمنی (پروشیا) کے شہر کانگز برگ میں پیدا ہوا اور وہیں تمام عمر یونیورسٹی میں منطق، ریاضیات، اخلاقیات وغیرہ کی تعلیم دیتا رہا۔ کانٹ کے فلسفہ کی ابتدا اس تعلیم سے ہوتی ہے کہ کسی بات کے ماننے نہ ماننے سے پہلے اُس کو عقل کے ترازو پر اچھی طرح تول لینا چاہیے اور کسی چیز کے علم کا دعویٰ کرنے سے پہلے اُن مقدمات کی تحقیق و تنقید کر لینا چاہیے جن پر ہم اپنے علم کی بنیاد رکھتے ہیں۔

کانٹ نے سب سے پہلے اس سوال کو اٹھایا کہ علم انسانی کی قدر و ماہیت

کیا ہے؟ علم کسی ایک تصور مثلاً زمین، زمان حرارت وغیرہ کا نام نہیں ہو سکتا۔ جب تک دو تصورات باہم ملکر ایک تصدیق (JUDGEMENT) یا قضیہ (PROPOSITION) کی صورت نہ اختیار کریں۔ اُس وقت تک علم ممکن نہیں لیکن ہر تصدیق یا قضیہ علم نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ "گنجا آدمی ہوتا ہے" تو یہ علم نہیں ہوا کیونکہ اس سے ہمارے معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوا۔ اسی لئے کانت نے تصدیقات کی دو قسمیں بتائی ہیں (۱) تصدیق تحلیلی (۲) تصدیق ترکیبی۔ تصدیق تحلیلی میں ایک ہی تصور کی تحلیل کی جاتی ہے۔ یعنی ایک تصور کو وضاحت کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔ کوئی نئی بات نہیں کہی جاتی۔ مثلاً ہم یہ کہیں کہ "انسان دو ٹانگوں کا جانور ہے" یہ تو تحلیلی قضیہ ہوا۔ برخلاف اس کے اگر یہ کہا جائے "فلاں چیز متحرک ہے" تو یہ ایک ترکیبی قضیہ ہوا۔ کیونکہ یہاں محمول موضوع کی وضاحت نہیں کرتا بلکہ اس میں اضافہ کرتا ہے تو کیا اس قسم کے ترکیبی قضیہ کو علم کہا جا سکتا ہے؟ نہیں! علم بننے کے لئے ترکیبی قضیہ کو وجوبی اور کلی ہونا چاہیئے۔ مثلاً "حرارت اجسام میں انبساط پیدا کرتی ہے" یا "کسی مثلث کے تینوں زاویے دو زاویۂ قائمہ کے برابر ہوتے ہیں" اب کانت آگے چلتا ہے اور اس کی تحقیق شروع کرتا ہے کہ اس قسم کے ترکیبی تصدیقات یا قضایا بنتے کیسے ہیں؟

کانت کا جواب یہ ہے کہ حواس تصدیق کے لئے خارج سے مواد فراہم کرتے ہیں اور ہمارا نفس ان میں نظم و ترتیب پیدا کرتا ہے۔ کانت مادہ اور نفس دونوں کے حقیقی وجود کو مانتا ہے۔ نفس سے باہر "شے بالذات" کا وجود

ہے جس کا علم ہم کو بنفسہٖ نہیں ہوتا۔ نفس کے تین حصے ہیں۔ (۱) حسیت (SENSIBILITY) (۲) فہم (UNDERSTANDING) (۳) عقل (REASON) ان میں سے تینوں اپنے اپنے خاص سانچے رکھتے ہیں جن کو کانٹ ہیئات یا صُوَر (FORMS) کہتا ہے۔ حسیت کی ہیئتیں زمان و مکان ہیں۔ جب ہم باہر سے اشیاء کے نقوش قبول کرتے ہیں تو ان کو پہلے انہیں سانچوں یا ہیئتوں میں ڈھال لیتے ہیں۔ یعنی زمان و مکان سے بے نیاز رہ کر ہم کو کسی چیز کا احساس نہیں ہوتا۔ اسی طرح فہم کی ہیئتیں مقدار، کیفیت اور علیت ہیں۔ ہم کو جس چیز کا درک ہوتا ہے اُس میں کچھ نہ کچھ مقدار ہوتی ہے اور اس میں کوئی نہ کوئی کیفیت ہوتی ہے اور پھر ہم کو اشیا کا درک علت و معلول کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ عقل اور آگے بڑھتی ہے اور حسیت و فہم سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے اُن میں تنظیم و تعمیم پیدا کرتی ہے۔ حسیت اور فہم سے جو تصدیقات ملتے ہیں۔ وہ جزئی ہوتے ہیں۔ عقل اُن کو اصول و کلّیات بنا دیتی ہے۔ حسیت اور فہم کا دائرہ حال تک محدود ہوتا ہے۔ عقل مستقبل میں مداخلت کرتی ہے۔ عقل علت العلل اور غایت الغایات کا بھی پتہ لگاتی ہے۔

کانٹ نے عقل کی دو قسمیں مانی ہیں۔ جس عقل کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں وہ عقل نظری ہے جس کا کام یہ ہے کہ جزئیات سے کلّیات کا استنباط کر کے ہمارے علم میں اضافہ کرے۔ لیکن اس عقل کے علاوہ ہمارے اندر ایک اور عقل ہے جس کو عقل عملی یا ارادہ کہتے ہیں۔ اس کا کام علم مہیا کرنا نہیں بلکہ ہمارے لئے معقول راہ عمل نکالنا ہے۔ اس کا کام یہ بتانا ہے کہ ہم کو کیا

کرنا چاہیے۔ اور کیا نہ کرنا چاہیئے۔ عقل عملی ہم کو کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا حکم دیتی ہے اور یہ حکم شرطی نہیں بلکہ قطعی (CATEGORICAL) ہوتا ہے تو کیا انسان آزاد نہیں ہے؟ کانت کہتا ہے کہ آزادی کے معنی یہ ہیں کہ "انسان کو جو کرنا چاہیئے اس کو کرے۔ کیونکہ وہ اس کو کر سکتا ہے"۔ یہی اس کی ہستی کا قانون ہے اور یہی اس کی آزادی ہے۔ یہی عقل عملی ہماری ہدایت کرتی ہے اور ہماری نجات کا باعث ہوتی ہے۔" عقل نظری ہم کو تناقضات اور اور استحالات میں پھنسا دیتی ہے۔ تنقید عقل نظری کا لازمی نتیجہ تشکیک ہے۔ یہ عقل عملی ہے جو اس تشکیک کے بھنور سے نکال کر ہم کو راہ پر لگاتی ہے۔

ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ انسان کے اعمال حسنہ کا اجر اُس کو دنیا میں نہیں ملتا۔ بلکہ برخلاف اس کے اُس کو اپنی زندگی میں طرح طرح کی مصیبتوں میں مبتلا ہونا پڑتا ہے۔ پھر اعمال حسنہ کا فائدہ کیا ہے؟ کانت اس سوال سے روح کو غیر فانی ماننے پر مجبور ہوا۔ روح جسم کے مٹ جانے کے بعد بھی باقی رہے گی تاکہ حیات بعد الممات میں اُس کو اپنے اعمال کی جزا یا سزا ملے لیکن جزا دینے والا کون ہوگا؟ ظاہر ہے کہ ہم خود نہیں ہوں گے۔ کیونکہ اگر ہم خود اپنے کو جزا یا سزا دے سکتے تو اسی دنیا میں دے لیتے۔ ہم کسی ایسی ہستی کے وجود کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں جو حکیم و بصیر ہونے کے علاوہ قادر مطلق ہو۔ یہ ہستی خدا کی ہستی ہے اس طرح کانت نے اخلاقیاتی دلائل کے زور پر خدا کو واجب الوجود ثابت کیا ہے۔

کانت نے عقل نظری اور عقل عملی کے باہمی تعلقات کو غیر واضح چھوڑ

دیا تھا۔ یا بہ الفاظِ دیگر عقل اور ارادہ میں کس کو تفوق حاصل ہے؟ کانٹ نے اس سوال کا کوئی صاف اور مشرح جواب نہیں دیا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کانٹ کے پیروؤں کے دو گروہ ہو گئے۔ ایک نے تو "عقلی تصوریت" (RATIONAL IDEALISM) کی تبلیغ شروع کی اور عقل اور خود شعوری کو ساری ہستی کی ماہیت بتایا۔ اس نظام فلسفہ کے ممتاز ترین حامی فشٹے (FICHTE) شیلنگ (SCHELLING) اور ہیگل (HEGEL) ہیں۔ دوسرا گروہ جس کا سب سے زبردست نمائندہ شوپنہار ہے۔ "ارادیت" (VOLUNTARISM) کی تعلیم دینے لگا۔ حقیقت اولیٰ ارادہ یا مشیت ہے نہ کہ عقل۔ مشیت بہ نفسہ اندھی اور غیر ذی شعور ہے۔ عقل و شعور اس کے صرف مظاہر ہیں۔ "عقلی تصوریت" کا لازمی نتیجہ "رجائیت" (OPTIMISM) ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح کہ "ارادیت" کا لازمی نتیجہ "قنوطیت" (PESSIMISM) ہے۔ "عقلی تصوریت" کی تعلیم یہ ہے کہ جس چیز کا واقعی وجود ہے وہ خیر ہے۔ برخلاف اس کے "ارادیت" شر اور فساد کو واجب الوجود مانتی ہے۔ خیر کا وجود سلبی اور اضافی ہے۔

"عقلی تصوریت" کی ابتدا فشٹے (۱۷۶۲ء تا ۱۸۱۴ء) سے ہوتی ہے فشٹے پہلے ینا میں اور پھر برلن میں فلسفہ کا معلم تھا۔ اس نے کانٹ کے فلسفہ میں جو سب سے بڑا تناقض پایا وہ یہ تھا کہ نفس اور شے بالذات یا مادہ کے درمیان کوئی لازمی ربط نہیں ثابت ہوتا تھا۔ نفس اور ماسوائے نفس میں وہ تعلقات کیونکر پیدا ہو گئے جن کی بدولت علم کا امکان ہوا؟ یہ سوال فشٹے کے

لئے لاینحل تھا۔ یہاں تک کہ اُس نے بار کلے کی طرح مادہ کے وجود سے انکار کر دیا۔ اس کے نزدیک تمام موجودات کا خارجی مبدا انسانی "انا" (EGO) ہے، مادہ اور صُور دونوں اسی "انا" کی پیدا کردہ چیزیں ہیں جس خارجی دنیا کا ہم کو احساس ہوتا ہے وہ در اصل نام ہے اس حد کا جہاں "انا" کو رُکنا پڑتا ہے۔ اسی حد کو ہم خارجی سمجھ کر مادہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ حالانکہ اس کی اصلیت کچھ نہیں لیکن انسانی انا سے باہر بھی کوئی چیز ہے؟ فشٹے کہتا ہے۔ ہاں ایک محیط روح جس کو خدا کہتے ہیں اور جو حقیقتاً ایک "اخلاقی قانون" کا نام ہے۔ گویا کانٹ کی طرح فشٹے کے نزدیک بھی وہ حقیقت اولیٰ جو واجب الوجود اور قائم بالذات ہے۔ خیر محض ہے۔ شر کا وجود اعتباری ہے۔

شیلنگ (۱۷۷۵ء تا ۱۸۵۴ء) بھی ینا میں فلسفہ کا معلم تھا۔ اُس نے فشٹے کی رائے سے اختلاف کیا اور "انا" اور "غیر انا" دونوں کے وجود کو حقیقی اور لازمی تسلیم کیا۔ نفس اور مادہ دونوں شریک ازلی ہیں۔ نہ انا نے غیر انا کو پیدا کیا نہ غیر انا نے انا کو۔ خارجی اور داخلی دونوں دنیاؤں کے لئے شیلنگ نے ایک نام رکھا ہے اور وہ "فطرت" ہے۔ فطرت کے نظام کے مقابلے میں ایک اور نظام ہے جس کا نام خدا ہے۔ خدا لامحدود اور کامل ہے۔ خدا نام ہے ایک غیر متناہی مشیت کا۔ کائنات نام ہے خدا سے زوال و انحطاط کا۔ فطرت خدا کے تنزل کے سبب ظہور پذیر ہوئی۔ اس نظریہ سے "ہبوطِ آدمؑ" کے قصہ کی یاد تازہ ہوتی ہے۔ جس کی قرآن و انجیل میں اس قدر دھوم ہے۔

ہیگل (سنہ ۱۷۷۰ء تا سنہ ۱۸۳۱ء) ہائیڈلبرگ اور برلن میں فلسفہ کا معلم تھا۔ اور شیلنگ کا معاصر تھا۔ وہ دائمی تخلیق کا قائل تھا۔ فرانس کے موجودہ فلسفی برگسان (BERGSON) کی طرح اس کا بھی خیال یہ ہے کہ کوئی چیز ہے نہیں بلکہ ہوتی رہتی ہے۔ ہر چیز اپنے سے مختلف چیز بنتی رہتی ہے۔ کائنات ساکن نہیں بلکہ متحرک ہے لیکن حرکت کے معنی صرف آگے بڑھنے کے نہیں ہیں۔ حرکت معکوس کا بھی نام ہے۔ ایک ہی چیز کبھی مسبب ہوتی ہے اور کبھی سبب۔ اگر اس حدوث کو نہ تسلیم کیا جائے تو کائنات میں جتنے تناقضات ہیں ان کی توجیہ نہیں ہوتی۔ تاریکی روشنی میں تبدیل ہوتی رہتی ہے اور روشنی تاریکی میں۔

ہیگل نے تمام موجودات کا مبداء ایک تصور مطلق کو مانا ہے لیکن یہ تصور مطلق کوئی ساکن چیز نہیں ہے بلکہ حرکت کر رہا ہے اور اس حرکت کا مقصد خود شعوری ہے۔ تصور مطلق اپنے آپ کو محسوس کرنا چاہتا ہے۔ اسی لئے وہ اتنی صورتیں پیدا کرتا چلا جاتا ہے لیکن اس ارتقاء کا مقصد انسان میں آ کر حاصل ہوتا ہے، انسان میں تصور مطلق کو خود اپنا عرفان ہونے لگتا ہے۔ جو کچھ کہا گیا ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہیگل تصور مطلق کا کوئی خارجی یا ماورائی وجود نہیں مانتا۔ تصور مطلق اپنی پیدا کی ہوئی ہر چیز میں جاری و ساری ہے۔

ہیگل کی سیاسیات تاریخ فلسفہ میں ایک خاص اہمیت رکھتی ہے۔ دور بربریت میں انسان محض ایک مرکب تھا مختلف میلانات طبعی کا۔ یعنی انسان فطرتاً خودغرض ہے لیکن تہذیب و تمدن نے اس کے اندر جماعت پرستی اور

خلق دوستی پیدا کردی ہے۔ اب اس کے میلانات تابع ہیں ہیئت اجتماعی کے۔ ارتقاء کی یہ منزل ایک لازمی منزل تھی۔

ہیگل کے نزدیک جمہوریت حکومت کی تخیلی صورت نہیں ہے۔ وہ شاہنشاہی یا قیصریت کا علمبردار ہے۔ جب تک حکومت کو ایک بادشاہ کی صورت میں مجسم اور محدود نہیں کیا جائے گا۔ اُس وقت تک حکومت کی ایک تصور مجرد سے زیادہ وقعت نہ ہوگی۔ اور نہ لوگ اس کا کماحقہ، احترام کر سکیں گے۔ نہ اُس کے ساتھ موانست پیدا کر سکیں گے۔ البتہ حکومت کا یہ کام ہے کہ وہ عوام الناس کے ساتھ ہم آہنگی رکھے اور اُن کی جسمانی، دماغی، روحانی، اقتصادی اور معاشی فلاح و بہبود کی کوشش کرتی رہے۔

ہیگل نے جنگ کی تعلیم دی ہے۔ دنیا میں یہ ہوتا رہا ہے اور ہوتا رہے گا کہ ایک قوم کو اخلاقی، تمدنی اور دیگر حیثیتوں سے دوسری قوموں پر فوقیت ہو۔ ایسی حالت میں ان قوموں میں زور آزمائی ہونا لازمی ہے اور فتح اسی قوم کی ہوگی جو اپنے کو اس کا اہل ثابت کرے گی۔ فتح گویا علامت ہے کسی قوم کی اخلاقی فوقیت کی۔

فنون لطیفہ اور مذہب کے متعلق بھی ہیگل کے خیالات خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ "نفس کل" یا تصور مطلق اپنے آپ کو جاننا پہچاننا چاہتا ہے۔ اس کے لئے صرف معاشیات اور سیاسیات کافی نہیں تھے۔ اس کے لئے تین اور طریقے نکلے۔ فنون لطیفہ، مذہب اور فلسفہ۔ جب نفس کو اپنا وجدانی ادراک ہونے لگتا ہے تو فنون لطیفہ کا ظہور ہوتا ہے۔ جب وہ اپنے آپ

کو احترام کی نگاہ سے دیکھنے لگتا ہے تو مذہب کا وجود ہوتا ہے اور جب اُس کو اپنا منطقی تعقل ہوتا ہے تو فلسفہ کا وجود ہوتا ہے۔ فنون لطیفہ میں ہیگل نے موسیقی یا شاعری کو سب سے برتر قرار دیا ہے۔ کیونکہ اس میں اظہار کا جو ذریعہ ہے یعنی آواز وہ لطیف ترین شے ہے۔ حکومت کا فرض یہ ہے کہ وہ علوم و فنون اور مذہب کی نہ صرف حمایت کرے بلکہ اس کو ترقی دے کیونکہ انھیں کے ہاتھوں افراد اور جماعت دونوں کی نجات ہے۔

ہیگل کے فلسفہ کا یورپ پر بڑا اثر پڑا اور یہ اثر صرف فلسفہ تک محدود نہیں تھا بلکہ تواریخ، فنون لطیفہ اور ادبیات پر بھی چھا گیا۔ ہیگل کا نظام فلسفہ ایک مکمل نظام تھا اور اب تک اس سے زیادہ مشرح اور مکمل نظام دنیائے فلسفہ میں نہیں ملتا۔

مدرسۂ ہیگل سے اختلاف کرنے والوں میں ہربارٹ اور شوپنہار کے نام خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں۔ دونوں کانٹ کے سچے شاگرد اور جانشین ہونے کے دعویدار ہیں اور دونوں اپنی اپنی جگہ مابعد الطبیعات کے نئے نظام کے بانی ہیں۔ ہربارٹ کثرت وجود (PLURALISM) اور اصلیت یا حقیقت (REALISM) کا قائل ہے۔ وہ وجدانیت عقلیت وحدت جوہر (MONISM) فلسفہ ہمہ اوست۔ بدیہیت۔ داخلی تصوریت اور نظریہ اختیار (FREEDOM OF WILL) سب کا مخالف ہے۔ وہ کانٹ کے اس نظریۂ کو مانتا ہے کہ انسانی شعور صرف مظاہر کا ادراک کر سکتا ہے لیکن پھر مظہر کسی شے کا ہوتا ہے۔ یعنی مظہر کسی اصلی وجود یا حقیقت [illegible]

دلالت کرتا ہے۔ عالم مظاہر تناقضات کا عالم ہے۔ جو متعدد مختلف عوارض اور حوادث سے مرکب ہے۔ ایک شے میں بہت سی خصوصیتیں ہوتی ہیں اور یہ خصوصیتیں اپنے اندر بدلنے کا امکان رکھتی ہیں۔ مثلاً ایک ہی شے کے اندر نرمی۔ سفیدی اور خوشبو پائی جاتی ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے۔ ہربارت اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ تناقض اور حدوث صرف مظاہر کی خصوصیات ہیں۔ اشیا بالذات کی دنیا میں عینیت یا ہویت (IDENTITY) کا قانون کارفرما ہے۔ ہر منفرد اور بہ ظاہر سادہ شے دراصل بہت سی سادہ اشیا یا حقائق کا مجموعہ ہے اور یہ بسیط یا ترکیبی حقائق خود اپنی اپنی جگہ غیر حادث ہیں۔ صرف باہمی نسبت یا ترکیبی تعلق میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ حقائق کی دنیا مطلق اور دائمی ہے۔ حدوث اور تناقض عالم مظاہر کی خصوصیات ہیں جو خود ہمارے اندر ہیں اور جن کو اشیا بالذات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

ہربارت انسانی نفسیات کو اپنی اسی مابعد الطبیعات کی روشنی میں دیکھتا ہے۔ نفس ایک بسیط۔ مطلق۔ غیر زمانی اور غیر مکانی حقیقت ہے اس لئے وہ مختلف قویٰ کا مالک نہیں ہوسکتا۔ نفس کے اندر نہ احساسات ہیں نہ میلانات۔ نہ تصورات اور نہ ارادہ اور عمل کے کوئی بدیہی اصول ہیں۔ احساس اس وقت پیدا ہوتا ہے جب نفس کسی دوسری حقیقت کے مقابل آتا ہے اور اس کو اپنی بقا کے لئے جد وجہد کرنا پڑتا ہے۔ اس جہد للبقا کے اظہار کا نام احساس ہے۔ صرف شعور انسان کا کل نفس نہیں ہے شعور سے نیچے ایک خطہ غیر شاعر ہے جس میں۔ بے شمار حرکات رونما ہوتے

رہتے ہیں۔ اس لئے انسان کا ارادہ آزاد نہیں ہو سکتا۔

مابعد الطبیعات کا تعلق حقائق سے ہوتا ہے۔ ایک دوسرا علم ہے جس کا تعلق اقدار سے ہے۔ یہ جمالیات ہے۔ یہ دونوں علوم ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ جمالیات کا کام حسن اور غیر حسن۔ خیر اور لاخیر میں ذوق کے ذریعہ امتیاز قائم کرنا ہے کیا حسین ہے اور کیا قبیح؟ کیا نیک ہے کیا بد؟ کیا قابل تحسین ہے کیا قابل نفریں؟ یہ سوالات جمالیات سے متعلق ہیں ہربارٹ کے خیال میں حسن وہ نسبت یا رابطہ ہے جو ایک شے اور دوسری شے۔ ایک حقیقت اور دوسری حقیقت کے درمیان لازمی طور پہ واقع ہو۔ یعنی حسن ماہیت میں نہیں ہوتا بلکہ ہیئت میں ہوتا ہے۔ فلسفہ عمل یا اخلاقیات بھی جمالیات ہی کی ایک شاخ ہے جس کا موضوع حسن اخلاق یا حسن عمل ہے، ارادہ کے بعض تعلقات یا اضافات کو ہم قابل قبول پاتے ہیں۔ اور بعض کو قابل تردید۔ یہی اضافات ہمارے اخلاقی نمونے یا تصورات ہیں: یہ تصورات اساسی طور پہ پانچ ہیں۔ اندرونی آزادی یا باطنی اختیار کا تصور۔ نیک نیتی اور خیر سگالی کا تصور۔ ہم آہنگی یا کمال کا تصور۔ عدل کا تصور اور بدلہ یا قصاص کا تصور۔ ان پانچوں تصورات کی نسبت سے سماج کی پانچ ہیئتیں یا نظامات ہیں۔ ثقافتی نظام۔ ریاستی یا انتظامی نظام۔ اجرتی نظام۔ قانونی نظام اور ان چاروں نظامات سے مرکب اور چاروں سے اوپر ایک پانچواں آہنگ ہے جو عقل اور ارادہ کے اتحاد سے پیدا ہوتا ہے اور جو باطنی اختیار یا آزادی کے تصور کو ہیئت اجتماعی کے مطابق عملی طور پہ

بروئے کار لاتا ہے۔ ہربارٹ کا نظریۂ تعلیم بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ فن تعلیم کی بنیاد اس کے خیال میں عملی نفسیات اور اخلاقیات پر ہونی چاہیئے۔

شوپنہار ہر لحاظ سے ہربارٹ کی ضد ہے۔ اس نے تمام موجودات کی اصل ایک "اندھی مشیت" کو قرار دیا۔ زندگی "مشیت" کی ایک بے سوچی سمجھی حرکت ہے۔ اس لئے قطعاً عذاب ہے۔ دنیا میں جتنے گناہ اور مصائب ہیں وہ "مشیت" کے ظہور کے لازمی نتائج ہیں۔ یہ "مشیت" کائنات کے ذرّہ ذرّہ میں حلول کئے ہوئے ہے۔ انسان میں اسی "مشیت" نے عقل کی صورت اختیار کر لی ہے۔ انسان کو چاہیئے کہ جہاں تک ممکن ہو اپنے انفرادی ارادہ کو سلب کر کے "مشیت" کو شکست دے۔ اس کی ایک صورت تو فنون لطیفہ ہیں۔ فنون لطیفہ میں شاعرانہ محویت کی بدولت انسان کو "مشیت" کے ظالم ہاتھوں سے وقتی طور پر چھٹکارا مل جاتا ہے۔ لیکن اگر انسان "مشیت" اور اس کے ہنگامۂ وجود سے دائمی سکون حاصل کرنا چاہتا ہے تو اس کو چاہیئے کہ "رہبانیت" اختیار کر لے اور دنیا اور دنیا کے رنج و راحت سے ایک دم منھ موڑ لے۔ شوپنہار نے سنیاسیوں اور راہبوں کی زندگی کو قابل تقلید زندگی مانا ہے۔

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSI
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. ______ Book No. ______
Vol. ______ Copy ______
Accession No. ______

شوپنہار

اور

اُس کا فلسفہ

حالاتِ زندگی

آرتھر شوپنہار کی نسبت یہ کہنا مبالغہ نہیں ہے کہ وہ اپنی صدی کا سب سے بڑا صاحب فکر تھا اور اس کا فلسفہ اس قدر مقبول ہر خاص و عام ہوا کہ لوگ اس کو بجائے فلسفی سمجھنے کے ادیب اور شاعر سمجھنے لگے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے اسلوب بیان میں جو رنگینی اور دلربائی ہے

وہ عموماً شاعروں کے ہی حصہ میں آتی ہے۔ شوپنہار کی یہ خصوصیت اُس کو شاعر ماننے پر مجبور کرتی ہے لیکن اگر اُس کے خیالات کی گہرائی اور ان کی قدر و قیمت کو مدنظر رکھا جائے۔ تو کہنا پڑتا ہے کہ کانٹ (KANT) کے بعد بہ حیثیت فلسفی کے شوپنہار کا ہمسر مشکل ہی سے نکلے گا۔ اس حیثیت سے وہ اپنے اُستاد کانٹ کا شاگرد رشید تھا۔ فلسفیانہ نظم و ترتیب یا تبحر اور ہمہ گیری میں ممکن ہے کہ کوئی اس سے سبقت لے جائے۔ لیکن فلسفہ کے اساسی اور بنیادی مسائل میں جو دسترس اُس کو حاصل ہوئی وہ کسی دوسرے کو نہ حاصل ہو سکی۔ "نظریۂ علم انسانی"۔ "سرِ کائنات" اور "حسن و خیر کی ماہیت" کے متعلق جو اچھوتے خیالات وہ چھوڑ گیا ہے وہ اس کی اپنی طباعی اور خلاقی کا نتیجہ ہیں۔ اور اس کو غیر فانی بنانے کے لئے کافی ہیں۔ اگرچہ اس کو کانٹ کے ساتھ بیحد عقیدت تھی اور اس کو اپنا اُستاد مانتا تھا لیکن خود اس کا فلسفہ اس قدر نرالا ہے کہ اس کو کسی کے خرمن کا خوشہ چیں سمجھنا اس کے ساتھ ظلم کرنا ہے۔

نقادوں کی رائے ہے کہ شوپنہار کے فلسفہ کا لب و لہجہ یورپ کے عام فلسفہ سے بالکل جداگانہ ہے۔ اور یہ رائے صحیح ہے اس لئے کہ اس کے فلسفہ پر مشرقی فلسفہ بالخصوص "اپنشدھ" اور "بدھ فلسفہ" کا رنگ زیادہ غالب ہے جس کو مجملاً "فلسفۂ نجات" کہا جا سکتا ہے۔

شوپنہار کے سوانح حیات کافی سامانِ بصیرت اپنے اندر رکھتے ہیں۔ طامس وٹیکر کی رائے میں اُس کی زندگی کے واقعات اور اس کا ماحول اس کی سوداویت اور قنوطیت کے مطلقاً ذمہ دار نہ تھے۔ خود شوپنہار تسلیم کر چکا

ہے کہ وہ دنیا کے بڑے خوش حال اور فارغ البال لوگوں میں سے تھا لیکن میرے خیال میں اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس کے اپنے ماحول اور زمانے کے میلانات اور حادثات نے اس کے کردار کی تشکیل اور اس کے مزاج کی تعین میں بہت زیادہ حصّہ لیا ہے۔

شوپنہار کا خاندان بڑا عجیب اور موروثی ذہانت اور طباعی کے اعتبار سے بہت ممتاز خاندان تھا۔ یہ لوگ نسلاً ولندیزی یعنی ڈچ (DUTCH) تھے۔ جس شوپنہار کا تذکرہ اس رسالے میں ہو رہا ہے۔ وہ باپ اور ماں دونوں کی طرف سے ولندیزی تھا۔ اور یہ ولندیزی خاندان حریت اور صداقت کے سرفروشانہ جذبات کے لئے مشہور تھا۔ شوپنہار کے باپ ہنرخ شوپنہار کے پردادا اندریاس شوپنہار کا ایک قصہ روایت کی طرح زبان زد ہو گیا ہے۔ روس کا زار اعظم پیٹر اور اس کی ملکہ ایک مرتبہ شاہی شہر دانزنگ کی سیر کے لئے گئے۔ اندریاس نے ان کو اپنے وہاں مہمان رکھا۔ سونے کا ایک ہی کمرہ تھا جس میں نہ کوئی آتشدان تھا نہ انگیٹھی۔ شدید جاڑوں کی رات تھی۔ اندریاس برانڈی سے بھرے ہوئے بہت سے پیپے لے آیا اور سب کو کمرے کے فرش پر انڈیل کر آگ لگا دی۔ کمرہ بند کر دیا گیا۔ اور میزبان اور دونوں شاہی مہمان تھوڑی دیر کے لئے مکان کے دوسرے حصّہ میں چلے گئے اور جب واپس آئے تو کمرہ اچھی طرح گرم اور آرام دہ ہو چکا تھا۔ اس واقعہ سے اندریاس کی حیثیت عرفی اور اس کے کردار و مزاج کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

شوپنہار ۲۲ر فروری ۱۷۸۸ء کو جرمنی میں بمقام دانزگ پیدا ہوا،

جہاں اُس کا باپ ہنرخ فلورس شوپنہار ایک متمول اور باوقار تاجر شمار کیا جاتا تھا۔ ارادہ کی پختگی۔ ہمت۔ آزادیٔ خیال اور بے باکیٔ عمل اس کے مزاج کی ممتاز ترین خصوصیتیں تھیں۔ شوپنہار کی ماں یوحنا شوپنہار نے ایک ناول نویس کی حیثیت سے اُس زمانہ میں کافی شہرت حاصل کر لی تھی۔ اس کی بہن آدیلی بھی ادبی مذاق رکھتی تھی۔ چنانچہ اپنی ذاتی مثال کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس نے یہ کلیہ قائم کیا کہ لڑکے سیرت و کردار باپ کی طرف سے پاتے ہیں اور فہم و ذکاوت اپنی ماں کی طرف سے۔

شوپنہار کو اپنی ماں سے کوئی اُنس نہیں تھا۔ جیسا کہ اکثر تذکرہ نویسوں نے لکھا ہے۔

اور نہ ماں کو بیٹے سے کوئی محبت تھی۔ وہ جوان تھی۔ حسین تھی اور خوش باشی اور لذت پرستی اس کے خمیر میں تھی۔ وہ اپنے شوہر کی وفادار بیوی نہ تھی۔ ہنرخ کو زندگی بھر اس کا سوگ رہا۔ اور بعض سیرت نگاروں کی رائے میں تو اس کی موت کا ناگہانی حادثہ کوئی اتفاق نہ تھا بلکہ اس نے جان بوجھ کر اپنے کو خود ہلاک کیا۔ شوپنہار فطرتاً سوداوی تھا۔ اس کے کم سن اور اثر پذیر دل سے اس کے باپ کی ہولناک موت کی یاد کبھی گئی نہیں۔ باپ ہی اس کا تنہا دوست اور غمگسار تھا۔ وہ اس مجلسی تیتری سے لمحہ بھر کے لئے بھی کوئی یگانگت محسوس نہ کر پاتا تھا جس کو وہ ماں کہنے کے لئے مجبور تھا۔ اس کو یقین تھا کہ اس کے باپ کی موت کا اصلی سبب اس کی ماں ہی تھی اور ماں کے ساتھ اس کی یہ نفرت عمر کے ساتھ بڑھتی گئی اور وہ ہیملٹ کی طرح

اپنے باپ کے غم اور اپنی ماں کے شرمناک رویّہ پر زندگی بھر اپنا دل خون کرتا رہا۔ ماں کو بھی روز بروز بیٹے سے نفرت بڑھتی رہی جو بہت جلد دشمنی کی حد تک پہنچ گئی۔ یہ نفرت رفتہ رفتہ شوپنہار کا مزاج بن گئی۔ ماں سے نفرت کرتے کرتے وہ تمام بنی نوع انسان سے نفرت کرنے لگا۔ اس نے خود ایک جگہ لکھا ہے: "اپنی زندگی کی پہلی صبح سے میں محسوس کرتا رہا ہوں کہ میرے اور دنیا کے درمیان نفاق ہے۔" ماں اور بیٹے کے درمیان بغض وعداوت کے کیسے شدید جذبات حائل تھے؟ اس کا اندازہ ایک واقعہ سے ہو سکتا ہے۔ جب شوپنہار کی پہلی کتاب "عقل کے اصول اربعہ" (On the FowR (roots of reason جس پر اس کو ڈاکٹری کی سند ملی تھی۔ شائع ہوئی تو اس کی ماں رقابت اور نفرت سے پاگل سی ہو کر کہنے لگی "چہار گانہ اصول! ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی عطار کے نسخوں کی کتاب ہے۔" نوجوان بیٹے نے طنز اور حقارت سے ماں کو دیکھا اور کہا "ماں! یہ کتاب اس وقت بھی پڑھی جائے گی جب کہ کوڑوں کے انبار میں بھی تمہاری کتابوں کو کوئی جگہ نہ مل سکے گی۔" اس کے بعد شوپنہار پھر کبھی اپنی ماں سے نہیں ملا۔ کون کہہ سکتا ہے کہ اوائل زندگی کے ان تجربات وتاثرات نے شوپنہار کے فلسفہ کا رخ متعین کرنے میں اہم حصہ نہیں لیا ہے؟

ایک اور بات جو یاد رکھنے کے قابل ہے یہ ہے کہ ہنرخ شوپنہار کی دادی سے خاندان میں چند پیدائشی عصبی کمزوریاں یا قلب و دماغ کی کچھ بیماریاں وراثتاً چلیں۔ ہنرخ کا سب سے بڑا بھائی لڑکپن سے دیوانہ تھا۔ دوسرا

بھائی بھی جو جواں سال مرا قصور حواس اور فتور عقل کے لئے مشہور تھا۔ اس پشت میں ہنرخ ہی تھا جو سالم شعور اور صحیح و صالح عقل کا مالک تھا۔ لیکن بعض وہ موروثی میلانات جن کے لئے یہ گھرانا مشہور تھا۔ ہنرخ میں بھی نمایاں تھے۔ تجارتی جمہوریت اور خود مختاری کا میلان دو قسم کے اثرات کا حامل ہوتا ہے۔ ایک طرف تو وہ جرأت خیال اور حوصلہ آزادی۔ سادگی اور سچائی پیدا کرتا ہے۔ دوسری طرف ایسی غیر متعین اور غیر مشروط جمہوریت خود بینی اور بے ضابطگی کی طرف لے جاتی ہے اور آدمی کے مزاج میں لاابالی پن پیدا کر کے نظم اور قاعدہ کے ساتھ کام کرنے کی صلاحیت کو زائل کر دیتی ہے۔ یہ موروثی میلانات شوپنہار کے خاندان میں کئی پشت سے چلے آرہے تھے اور شوپنہار کے مزاج اور اس کی طرز فکر کو متعین کرنے میں ان کا بھی زبردست حصہ تھا۔

ہنرخ بیٹے کو تجارت میں لگانا چاہتا تھا۔ چنانچہ اس نے شوپنہار کو تاجرانہ زندگی کے لئے تیار کرنا شروع کیا۔ شوپنہار کو فرانس بھیجا گیا۔ جہاں وہ ۱۷۹۷ء سے ۱۷۹۹ء تک رہا اور فرانسیسی زبان سیکھتا رہا۔ کہا جاتا ہے کہ جب وہ وطن آیا تو وہ جرمن زبان قریب قریب بھول گیا تھا۔ فرانسیسی اس کی مادری زبان ہو کر رہ گئی تھی۔ ۱۸۰۳ء سے ۱۸۰۴ء تک کا زمانہ اُس نے انگلستان، فرانس، سوئٹزرلینڈ اور آسٹریا میں گزارا۔ اس دوران میں اُس نے انگریزی پر پوری قدرت حاصل کر لی۔ وہ انگریزوں کی ذہانت و فطانت اور ان کی سیرت کا یہاں تک معترف ہو گیا تھا کہ اگر اُس کو کوئی انگریز سمجھ لیتا تو وہ اسے اپنے لئے بڑے فخر کی بات تصور کرتا۔ باایں ہمہ

شوپنہار اس عصبیت اور تنگ نظری کو قابل ملامت سمجھتا تھا جو انگلستان پر انقلاب فرانس کے بعد بہ طور ردعمل کے مسلط ہو چکی تھی۔ مل کی تصنیف "حریت" اور ڈارون کی معرکۃ الآرا کتاب "اصل انواع" اس کے مرنے کے سال ہی بھر پہلے شائع ہوئیں۔ اور شوپنہار ان تصنیفات کا شاید کما حقہ، مطالعہ نہ کر سکا جس سے انگلستان کی بابت جو رائے اس نے قائم کی تھی اس کو بدل سکتا۔

شوپنہار کی زندگی میں پہلا ناہموار واقعہ ۱۸۰۵ء میں رونما ہوا جبکہ ہیمبرگ کے کسی تاجر کے دفتر میں بٹھلایا گیا۔ کچھ عرصہ بعد اُس کا باپ مر گیا۔ باپ کی خواہش کا لحاظ کر کے شوپنہار نے کچھ دنوں تک پوری کوشش کی کہ اس کو تجارتی زندگی سے دلچسپی پیدا ہو جائے لیکن ساری کوشش رائگاں ثابت ہوئی۔ آخر کار اُس نے ماں سے اجازت لے کر ۱۸۰۷ء میں تجارت کو ہمیشہ کے لئے خیر باد کہہ دیا اور "دار المصارعت" (GYMNA-SIUM) میں داخلہ کرالیا۔ اُسی زمانے میں اس کو "ادبیات قدیمہ" کے پڑھنے کا شوق ہوا جن سے اب تک وہ تقریباً بے بہرہ تھا۔ ۱۸۰۹ء میں وہ "گٹنجن یونیورسٹی" میں ادویات کے مطالعہ کی غرض سے داخل ہوا۔ لیکن مقصد مطب کھول کر بیٹھنا نہ تھا۔ اس کو محض توسیع معلومات کا ذوق تھا۔

۱۸۱۰ء میں فلسفہ کی طرف رجحان ہوا۔ اس میدان میں بھی وہ اپنی آزاد رائے اور بے لاگ تنقید کی بنا پر ممتاز رہا۔ "گٹنجن" میں اس کو شولز سا دقیق النظر اُستاد ملا۔ جس نے یہ مشورہ دیا کہ ارسطو اور اسپنوزا سے پہلے افلاطون

اور کانٹ کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ سنہ ۱۸۱۳ء میں اس کو فلسفہ میں ڈاکٹری کی ڈگری ملی۔ یہ کانٹ کے مطالعہ کا پہلا نتیجہ تھا۔ اسی سال شوپنہار کا تعارف جرمنی کے شاعر گوئٹے سے ہوا۔ اس زمانے میں وہ ویمر میں اپنی ماں اور بہن کے ساتھ قیام پذیر تھا۔ اس ملاقات کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے گوئٹے کے "نظریۂ لونیات" کو توضیح و تشریح کے ساتھ عوام کے سامنے پیش کیا۔ لیکن اُس کا اچھوتا فلسفہ جو اس کے اندر ایک مدت سے نشوونما پا رہا تھا سنہ ۱۸۱۸ء میں مکمل ہوا۔ اور سنہ ۱۸۱۹ء میں "کائنات بحیثیت مشیت و تصور" کی صورت میں شائع ہوگیا۔

اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ شوپنہار کے دماغ کی نشوونما وقت سے کس قدر پہلے ہوئی۔ تیس برس کی عمر سے پہلے اس نے اپنے نرالے فلسفہ کی بنیاد کو نہ صرف مستحکم کر لیا تھا۔ بلکہ اس کی تعمیر کی بھی ایک حد تک تکمیل ہو چکی تھی بعد میں جو کچھ کیا وہ حذف و اضافہ سے زیادہ نہیں۔

شوپنہار نے اپنے دماغ کو کبھی بیکار نہ رکھا۔ مطالعہ اور غور و تامل کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہونے دیا۔ کائنات اور حیات انسانی سے متعلق جتنے مسائل ہیں مثلاً تواریخ۔ حیوانات۔ نباتات۔ طبیعیات۔ معدنیات۔ فلسفہ نسلیات۔ عضویات۔ قانون۔ سب پر کثرت کے ساتھ کتابیں اس نے پڑھ ڈالیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی تخلیقی قوت روزافزوں ترقی کرتی گئی۔ اپنی اس خاص کتاب کے چھپنے کے بعد اس نے کچھ نظمیں لکھیں۔ جس میں پیشین گوئی کی گئی تھی کہ آنے والی نسل اس کے لئے ایک یادگار قائم کرے گی۔ یہ پیشین گوئی سنہ ۱۸۹۵ء میں پوری

ہوئی جب وقت "کائنات بحیثیت شیت و تصور" چھپ کر مطبع سے نکلی تو کوئی اُس کا پوچھنے والا نہ تھا۔ شوپنہار اس کی وجہ یہ بتاتا ہے کہ اکاڈمی کے علما جو عموماً "فلسفہ ہیگل" کے معتقد تھے مسیحی مذہب کی جھوٹی حمایت کر کے ممتاز خدمتوں پر اپنا حق جمالینا چاہتے تھے۔ اس لئے جو کوئی راستبازی اور خلوص کے ساتھ حق کی تبلیغ کرنا چاہتا تھا۔ یہ لوگ اس کی دشمنی پہ آمادہ ہو جاتے تھے۔

شوپنہار کا دعوی تھا کہ ان اکابر اکاڈمی کی رجائیت سے کہیں زیادہ اس کی قنوطیت مسیحی مذہب سے قریب تھی۔ اس لئے کہ مسیحیت کی روحِ رواں برہمنیت اور بدھ مت ہے اور اس مذہب کو اگر کسی چیز نے خراب کیا ہے تو وہ یہودیت کا عنصر ہے۔ شوپنہار کو یہودیت اور اسلام سے اچھی خاصی نفرت تھی۔ کیونکہ یہ مذاہب اس کی فطری سوداویت سے کوئی نسبت نہیں رکھتے۔

شوپنہار خود اپنے زمانے میں قدر کی نگاہ سے کیوں نہیں دیکھا گیا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ کسی نظام حکومت کا قائل نہ تھا۔ وہ سرے سے زندگی ہی کو روگ سمجھتا تھا تو پھر حکومت میں اس کے لئے کیا اہمیت ہو سکتی تھی؟ برخلاف اس کے جرمنی اس وقت طرح طرح کے سیاسی خواب دیکھ رہا تھا اور اپنی بہبود کے لئے رجائیت کو ضروری سمجھتا تھا جس کا شوپنہار دشمن تھا۔ مگر بعد میں جو قدر اس کی ہوئی اس کی وجہ یہ تھی کہ قوم کی آنکھوں سے ۱۸۴۸ء میں شورش کے بعد بہت جلد پردے ہٹ گئے۔ خوش آئند مستقبل کا خواب جھوٹ نکلا۔ وہ جوش وخروش بات کی بات میں جاتا رہا۔ یاس وحرماں نے غلبہ کیا اور اُس

وقت شوپنہار کے مطالعہ سے مایوس دلوں کو بہت کچھ تسکین ہوئی۔

شوپنہار کی زندگی کے باقی حالات مختصراً یہ ہیں۔

چند سال اطالیہ اور دوسرے ممالک کے سفر میں اور برلن میں ایک ناکامیاب پروفیسر کی حیثیت سے گزارے۔ ۱۸۳۱ء میں وہ فرنکفورت میں چلا گیا اور ۱۸۳۳ء میں وہیں مستقلاً بود و باش اختیار کرلی۔ ۲۱ ستمبر ۱۸۶۰ء کو وہ اس دنیا سے چل بسا۔ اُس نے تمام عمر تجرد میں بسر کی۔ جس یادگار کا ذکر اوپر آچکا ہے وہ فرنکفورت میں ہے۔

مابعد الطبیعات

شوپنہار سے تاریخ فلسفہ میں ایک نئی تحریک شروع ہوتی ہے۔ اب تک فطرت کے نظام کو فلاسفہ حکمت و بصارت پر مبنی مانتے آئے تھے۔ کائنات نام تھا ایک معقول انضباط و ترتیب کا۔ قضا و قدر کی ہر بات میں ایک مصلحت تھی۔ جو بنی نوع انسان کی فلاح و بہبود کی غرض سے تھی۔ اس فلسفہ کا سب سے زبردست علم بردار جرمنی کا مشہور صاحب فکر ہیگل تھا جس نے کانٹ کے نامکمل فلسفہ کو حذف و اضافہ کے بعد درجۂ کمال تک پہنچانے کی پوری کوشش کی۔ ہیگل اور اُس کے ہم خیال فلاسفہ نے عقل یا قوتِ فکری کو نفس انسانی اور نفس کل یا "تصور مطلق" (ABSOLUT IDEA) یعنی خدا کی سب سے زبردست خصوصیت سمجھ رکھا تھا۔ لیکن شوپنہار اس گروہ کا سخت مخالف نکلا۔ اس کے خیال میں جس قدرت کاملہ نے ہستی کا اتنا مہتم بالشان مایا جال پھیلا رکھا ہے۔ وہ ایک اندھی قوت ہے جو سرتاسر حس یا ارادہ ہے۔ اس میں کہیں سے استدلال عقلی کی صلاحیت نہیں ہے۔ وہ جو کچھ کرتی ہے اپنے ایک وقتی اُبھار سے مغلوب ہو کر کرتی ہے۔ نظام کائنات میں کوئی معقول ترتیب

نہیں ہے۔ زندگی در اصل قدرت کا ایک اندھیر ہے اس لئے ہم کو اس سے نجات پانے کی ہر ممکن کوشش کرنا چاہیئے۔ اب ذرا آیئے شوپنہار کے مابعدالطبیعات پر کسی قدر تفصیل کے ساتھ غور کریں۔

شوپنہار تھوڑی دور تک تو اور تجربئین (EMPIRICISTS) کے ساتھ ساتھ چلتا ہے۔ اس حد تک تو وہ اپنے اُستاد کانٹ کا ہم آہنگ ہے کہ جس دنیا کا تجربہ ہم کو ہوتا ہے وہ صرف مظاہر و حوادث کی دنیا ہے۔ پس پردہ اس کی حقیقت و ماہیت کیا ہے؟ ہم اس سوال کا کوئی قطعی جواب نہیں دے سکتے نفس انسانی اپنی خاص ہئیتیں یا عوارض (FORMS) رکھتا ہے۔ یہ عوارض زمان و مکان ہیں۔ جب ہمارا نفس خارج سے دی ہوئی کسی چیز کو محسوس کرتا ہے تو پہلے اُن میں انھیں ہئیتوں کے مطابق تصرف کر لیتا ہے یعنی زمان و مکان سے علیحدہ رہ کر ہمارا نفس کسی چیز کو محسوس نہیں کر سکتا۔ گویا خارجی شے پر نفس پہلے اپنی مہر لگاتا ہے اور اس کی اصلیت بدل دیتا ہے اور تب اس کو محسوس کر پاتا ہے۔ اسی طرح جب یہ نفس کسی چیز کو جاننا یا سمجھنا چاہتا ہے تو پہلے اس چیز میں اپنے چند "اعتبارات" یا "عنوانات" (CATEGORIES) کے متعلق کچھ تبدیلیاں پیدا کر لیتا ہے اور تب اس کو سمجھتا ہے۔ شوپنہار نے نفس کا صرف ایک اعتبار یا عنوان مانا ہے اور وہ تعلیل یعنی علت و معلول کا تعلق ہے۔ اس تعلق سے برطرف ہو کر ہمارا نفس کسی چیز کو سمجھ نہیں سکتا۔ خلاصہ یہ کہ بہ قول کانٹ کے "شے بالذات" (THE THING IN ITSEB) کا علم ہم کو کسی طرح نہیں ہو سکتا۔ اور ذوات و اعیان (NOUMENA)

کی دنیا ہماری "سرحدِ ادراک" سے پرے ہے۔ یہاں تک کانٹ اور شوپنہار میں اگر کوئی اختلاف ہے تو وہ محض برائے نام ہے اور آسانی کے ساتھ اُس کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ "شے بالذات" کے وجود کو دونوں تسلیم کرتے ہیں اور دونوں کا خیال یہ ہے کہ یہ "شے بالذات" نفس انسانی کے ہئیات و اعتبارات کی دسترس سے بالکل باہر ہے۔

یہاں سے شوپنہار کی راہ الگ ہوجاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان محض ایک صاحب وقوف یا صاحب تعقل نہیں ہے۔ ہم صرف خارج سے ارتسامات نہیں قبول کرتے۔ جب ہم اپنے شعور کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو ایک محرک قوت کا احساس ہوتا ہے۔ ہم اپنے جسم میں جس وقت جو حرکات و سکنات چاہیں پیدا کر سکتے ہیں۔ ہمارے اندر قوت انفعالی کے علاوہ ایک قوت فعلی بھی ہے۔ یہ قوت فعلی ہماری اصل ہستی ہے۔ ہم اپنے کو دو حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ ایک تو ہم اپنے کو ایک محرک قوت پاتے ہیں۔ جس کو عرف عام میں "ارادہ" کہتے ہیں۔ دوسری طرف ہم اپنے کو مادہ یا جسم پاتے ہیں۔ جو خارجی دنیا سے محسوسات کی صورت میں نقوش قبول کرتا ہے۔ ہمارے شعور کو جب خود اپنا شعور ہوتا ہے تو وہ اپنے کو "ارادہ" پاتا ہے۔ لیکن ادراک یا تعقل کی صورت میں وہ اپنے کو جسم پاتا ہے۔ لیکن حقیقت ایک ہے۔ "ارادہ" ہماری اصلی ہستی ہے۔ ہمارا جسم اس کا محض ایک مظہر ہے۔

اس خیال کو لے کر شوپنہار آگے بڑھتا ہے۔ یہ کہا جا چکا ہے کہ جب ہم اپنے باطن کا مطالعہ کرتے ہیں، تو ہم کو اپنے جسم کا احساس ہوتا ہے۔ یعنی

ہم ارادہ کو مادہ کی صورت میں محسوس کرتے ہیں۔ اس مثال کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم بجا طور پر یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ کائنات میں جتنے اجساد مادی ہیں وہ سب عام اس سے کہ ذی حیات ہیں یا غیر ذی حیات ایک ہی "مشیت" کے نت نئے جلوے ہیں۔ پتھر اور دیگر ادنیٰ مخلوقات میں یہ "مشیت" محض ایک اندھی قوت کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے لیکن انسان اور دوسری اعلیٰ اور ذی شعور مخلوقات میں اس "مشیت" کو خود اپنا شعور ہونے لگتا ہے۔

قطب نما کی مقناطیسی سوئی ہمیشہ شمال ہی کی سمت اشارہ کرتی ہے۔ اگر کسی چیز کو اوپر سے نیچے گرایا جائے تو وہ ہمیشہ سیدھی گرتی ہے یہ اور اس قسم کے اور بے شمار واقعات اس بات کی دلیل ہیں کہ قدرت کے سارے کارخانے میں کوئی نہ کوئی قوت کارفرما ہے۔ جو بالکل نفس انسانی کی اس قوت کی طرح ہے جس کو ارادہ کہتے ہیں۔ دنیائے نباتات میں اگر دیکھا جائے تو یہی "مشیت" نمو اور بالیدگی کی صورت میں کام کرتی ہوئی ملتی ہے۔ یہی "مشیت" حیوانات کی زندگی اور ان کے حرکات و سکنات کی ذمہ دار ہے۔ اور موقع و ماحول کے لحاظ سے چیزیں پیدا کرتی رہتی ہے۔ ایک جنگلی جانور جس کو شکار کرکے اپنا پیٹ پالنا ہوتا ہے شکار کیونکر کر سکتا ہے؟ "مشیت" نے اس کے لئے پنجے، نکیلے دانت اور اپنے اعصاب و عضلات مہیا کئے جو اس کام کو انجام دینے کے لئے ضروری تھے۔ غرض کہ جہاں دیکھئے یہی قوت کام کر رہی ہے۔ یہ "ہستی پسند" قوت زندگی کی اصل روح ہے۔ جس چیز کو کانٹ نے "شے بالذات" کہہ کر ٹال دیا تھا وہ یہی "مشیت" ہے۔

"مشیت" جو اصل کائنات ہے جو ہستی کے مختلف مدارج میں مقناطیسیت، وزن، تجاذب کیمیاوی، حرارت، برق، اور دوسری صورتوں میں ظہور پذیر ہوتی رہتی ہے۔ انسان میں شعور بن کر رونما ہوتی ہے۔ "مشیت" کا ظہور انسان میں اپنے درجۂ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ یہاں پہنچ کر وہ اپنی ضرورت کے موافق عقل پیدا کر لیتی ہے۔ عقل دراصل ایک آلہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ جس کو "مشیت" نے اپنا کام انجام دینے کے لئے دوران ارتقا میں پیدا کر لیا ہے۔

یہ مشیت ہماری قوت ادراک، حافظہ، متخیلہ اور ہمارے تصور و استدلال پہ پوری پوری حکومت کرتی ہے۔ یعنی مشیت کے خلاف نہ ہم کو کسی چیز کا درک ہوتا ہے۔ نہ کوئی بات ہم یاد رکھ سکتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہمارے تمام کوائف و انفعال ذہنی اسی "مشیت" کے تابع ہیں۔ حیوانات اور ان سے ادنیٰ مخلوقات مثلاً نباتات اور جمادات میں عقل و شعور حسب مراتب گھٹتے گھٹتے تقریباً نابود ہو جاتے ہیں۔ لیکن "مشیت" ہے ساری مخلوقات ادنیٰ و اعلیٰ کی جان۔ یہاں اتنا اور جان لینا ضروری ہے کہ شوپنہار ایک لحاظ سے ارتقاء کا قائل تھا۔ اگرچہ وہ اپنے نظریۂ ارتقا میں اور ارتقائیین (EVOLUTIONISTS) سے متفق نہیں تھا۔

شوپنہار کا عقیدہ تھا کہ یہ "مشیت" بالذات کوئی دانا یا ذی شعور خدا نہیں ہے بلکہ برعکس یہ ایک اندھی اور غیر شاعر قوت ہے جو ہستی کی طرف مائل ہے۔ کچھ اس لئے نہیں کہ ہستی کو وہ کوئی اچھی چیز سمجھتی ہے بلکہ اس

کے اندر ہست ہونے کی ایک غیر معقول خواہش موجود ہے۔ اس کے بعد سے شوپنہار کا فلسفہ کچھ اُلجھا ہوا سا ہے۔ "مشیت" کے متعلق بتایا گیا ہے کہ اس کے اندر نہ تو زمان ومکان موجود ہیں اور نہ انفرادیت۔ وہ لامتناہی ہے۔ ایک ہے اور غیر منقسم ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر کائنات میں یہ تنوع اور تشخص کہاں سے آیا؟ اتنے اقسام اور افراد کیوں کر پیدا ہو گئے؟ اس کثرت اور تعدد کی اصل کیا ہے؟ اس کا جواب شوپنہار نے جو دیا ہے۔ کسی قدر مبہم اور غیر واضح ہے۔ اگر "مشیت" زمان ومکان کے زیر اثر ظہور میں نہ آجاتی تو یہ تنوع اور تعدد بھی نہ ہوتا۔ زمان ومکان انفراد اور انفصال کی جڑ ہیں۔ لیکن زمان ومکان ہیں کیا؟ کیا وہ مشیت سے الگ اپنا ذاتی وجود رکھتے ہیں، شوپنہار نے اس پہ کوئی مفصل بحث نہیں کی ہے۔ کانٹ نے زمان ومکان کو ہیئات ذہنی بتایا تھا۔ مگر وہ دوئی کا قائل تھا۔ "شے بالذات" جو قریب قریب مادہ کا مرادف ہے اور ذہن جو مادّہ کی ضد ہے۔ چنانچہ کانٹ کے زمان ومکان کے سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی۔ لیکن شوپنہار تمام موجودات کی اصل "مشیت" کو بتاتا ہے۔ ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ مشیت ہی نے زمان ومکان کو پیدا کیا ہوگا اور خود کو ان بندشوں میں جکڑا ہوگا۔

خود شوپنہار اس جگہ اپنے کو کمزور پاتا ہے اور اس کمزوری کو محسوس کرتے ہوئے کہتا ہے: "فلسفہ میں ریاضیات وطبیعات کی سی صحت نہیں آسکتی۔ ریاضیات وغیرہ کو چونکہ واقعات سے کوئی سروکار نہیں ہوتا اس لئے ان میں جس قدر منطقی صحت سے کام لینا چاہیئے لے لیجئے۔ لیکن جب آپ واقعات

کی دنیا میں آئیں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ کارخانۂ قدرت کی ہر چیز میں کوئی نہ کوئی ایسا پہلو ضرور ہوتا ہے۔ جس کی توجیہ لاکھ تنقید و تفحص کے بعد بھی نہیں کی جا سکتی۔ اس کا سب سے بڑا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ "مشیت" خود اندھی ہے اور بغیر کسی منطق کے کام کرتی ہے۔

اس مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے شوپنہار نے افلاطون کے "نظریۂ تصورات" (DOCTRINE OF IDEAS) کی جو تاویل کی ہے اس کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ افلاطون عالم مثال کا قائل تھا۔ دنیائے محسوسات سے پرے ایک دنیا ہے جہاں مختلف تصورات یا ازلی نمونے موجود ہیں۔ ہماری دنیا میں جتنے انواع مخلوقات ہیں وہ سب انھیں نمونوں کی نقلیں ہیں۔ شوپنہار کا خیال بھی یہی تھا وہ بھی ان تصورات کا قائل تھا۔ مگر وہ اُن کو "مشیت" کی نمو کے مختلف مدارج سمجھتا تھا۔ دوسرے الفاظ میں "تصورات" "مشیت" اور اس کے مظاہر کے درمیانی تعلقات ہیں۔ بعض "تصورات" ادنیٰ درجہ کے ہیں۔ مثلاً معدنیات، نباتات اور نیچے درجہ کے حیوانات وغیرہ کے تصورات .... اور بعض اعلیٰ درجہ کے ہیں مثلاً حیوانات اعلیٰ اور انسان کے "تصورات" شوپنہار کے خیال کے مطابق ادنی درجے کے مخلوقات مثلاً غیر نامیاتی (INORGANIC) اشیا اور نباتات میں کوئی انفرادیت نہیں ہوتی۔ انفرادیت صرف حیوانات اعلیٰ اور انسان میں پائی جاتی ہے۔ یہاں اس مسئلہ پر وضاحت کے ساتھ بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ شوپنہار نے شاید اس

پر غور نہیں کیا کہ تعدد اور کثرت کے ساتھ انفرادیت کا پایا جانا لازمی ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ مخلوقات ادنیٰ میں ایک فرد اور دوسرے فرد کے درمیان کوئی نمایاں مابہ الامتیاز نہیں ہوتا۔ مگر پھر یہ امتیاز کیا کم ہے کہ ایک ایک چیز کو ہم ایک کہتے ہیں اور دوسری چیز کو دوسری۔ ہاں تو بحث نظریۂ تصورات سے تھی۔ یہ "تصورات" صرف انواع کے ہوتے ہیں۔ افراد کے نہیں۔ اور یہ تصورات غیر فانی ہیں۔ افراد پیدا ہوتے اور مرتے رہیں گے مگر انواع ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص خودکشی کر لے تو اس کی انفرادی ہستی تو ضرور مٹ جائے گی مگر اس کی نوعی ہستی باقی رہے گی۔ اور "مشیت" کا وجود جو تمام ہنگامۂ ہستی کا بانی ہے بدستور باقی رہے گا۔ گویا ؎

ہمیں کشاکشِ اوہام تا ابد باقی است
فنا کجا است تو خواہی بزی و خواہ بمیر

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شوپنہار صحیح معنوں میں ارتقاء کا قائل نہ تھا، کیونکہ وہ ازلی امثال یا "تصورات" پر اعتقاد رکھتا تھا۔ اور ان امثال میں ارتقاء یا انحطاط کی گنجائش نہیں ہے۔ لیکن اس نے اپنی تصنیف "پریرگا" (PARERGA) میں سورج اور نظامِ شمسی کی پیدائش کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ مسئلۂ ارتقاء کی بابت کوئی مستقل اور اٹل رائے نہیں رکھتا تھا۔ شوپنہار یہاں کھلے الفاظ میں کہتا ہے کہ ہماری دنیا ابتدا میں ایک سدیمی (NEBULOUS) حالت میں تھی مختلف اور بے شمار ارتقائی ہستیوں سے گزر کر

وہ موجودہ ہیئت تک پہنچی ہے۔ اس کے علاوہ شوپنہار جہد للبقا اور "انتخاب قدرتی" کا بھی معتقد معلوم ہوتا ہے۔ قدرت کے تمام مظاہر میں باہم ایک قسم کی زور آزمائی ہو رہی ہے۔ مطلب یہ کہ ہر چیز اپنے کو زندہ رہنے کا اہل ثابت کرے۔ اس کارزار میں اعلیٰ تصورات کے مظاہر ہمیشہ ادنیٰ مظاہر پہ فتح پاکر ان کو اپنا تابع بناتے رہتے ہیں۔ مگر یہ ادنیٰ مظاہر نیست و نابود نہیں ہو جاتے بلکہ غلامی کی زنجیر سے رہائی پانے کی برابر کوشش کرتے رہتے ہیں۔ شوپنہار کا یہ نظریہ جو قریب قریب نظریہ ارتقاء کا ہم معنی ہے۔ اس کے نظریۂ تصورات سے قطعاً متضاد ہے اور ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ دونوں میں مطابقت کیونکر کی جائے؟ خود شوپنہار اپنی اس خامی کو محسوس کرتا تھا۔ مگر باوجود پوری کوشش کے اُس کو دُور نہ کر سکا۔ یہاں ہم کو یاد رکھنا چاہئیے کہ اُس وقت تک ڈارون اور والیس کے فلسفۂ ارتقا کا وجود نہیں تھا۔

علم اور عقل کو شوپنہار اسی "مشیت" کی ایک ارتقائی صورت سمجھتا تھا۔ اپنے کو عالم ہست و بود میں لانے کے لئے "مشیت" مختلف آلات پیدا کرتی رہتی ہے یعنی جب ایک صورت کو اپنے گوں کی چیز نہیں پاتی تو نئے اعضا اور نئے قوا پیدا کر کے دوسری صورت اختیار کر لیتی ہے۔ یہ خیال بھی مسئلہ ارتقاء سے بہت قریب ہے اور شوپنہار اس سے قطع نظر نہیں کر سکا۔ وہ دیکھتا تھا کہ حیوانات میں جو قوت ادنیٰ حس بن کر ظاہر ہوتی ہے۔ وہی انسان میں آکر عقل و استدلال کی قوت بن جاتی ہے۔ یہاں تک کہ انسان تصورات مجردہ (ABSIRACI IDEAS) قائم کرنے کے قابل ہو جاتا ہے لیکن

اس کے یہ معنی نہیں کہ انسان اور دوسرے مخلوقات کے مقابلے میں آزاد و مختار ہے۔ نہیں! وہ بھی اسی طرح بندگی اور بیچارگی کی کڑیوں میں جکڑا ہوا ہے جس طرح کائنات کی اور چیزیں۔ وہ بھی انھیں قیود کا پابند ہے جن کی پابندی شجر و حجر، چاند اور سورج، خشکی و تری اور چرند و پرند کے لئے لازمی ہے۔ مختصر یہ کہ انسان بھی اسی ناعاقبت اندیش "مشیت" کا غلام ہے اور جس عقل اور قوت استدلال پر اس کو ناز ہے وہ محض چند اوزار کی حیثیت رکھتے ہیں جن سے "مشیت" اپنا کام کرتی ہے۔ کیا یہ ممکن نہیں کہ کبھی ہماری عقل اور ہماری روح "مشیت" کی غلامی سے آزاد ہو جائے؟ اس مسئلہ پر شوپنہار کی "اخلاقیات" اور "جمالیات" کے سلسلہ میں بحث کی جائے گی۔

فی الحال ہم کو ایک نئے سوال کی طرف رجوع کرنا ہے جو یہاں پیدا ہو جاتا ہے۔ اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زندگی کا ایک نصب العین ہے۔ خود شوپنہار اس کو تسلیم کرتا ہے یعنی وہ "میکانیت" (MECHANISM) یا اضطراریت کا حامی نہیں ہے اور زندگی کو بیگانۂ مقصد نہیں سمجھتا۔ "مشیت" اپنے سامنے منتہائے کمالات رکھتی ہے۔ یعنی ارتقائے شعور اور اس ارتقا کی آخری منزل بظاہر شعور انسانی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن کیا شوپنہار اپنے مرکزی خیال کو بھول گیا؟ کیونکہ سب سے پہلے اس نے ہم کو یہ بتایا تھا کہ "مشیت" اندھی اور ناعاقبت اندیش ہے۔ ہم ان دو متناقض خیالات کی باہم تاویل کیونکر کریں؟ شوپنہار نے اس

کا شافی جواب نہیں دیا ہے۔ وہ کہتا ہے یہ سچ ہے کہ "مشیت" اندھی ہے لیکن دوران انفراد و تشخص میں ہر فرد کے اندر حسب استعداد ایک قوت پیدا ہوتی رہتی ہے جس کو ہم شعور کہتے ہیں اور جو بتدریج کم اندھی ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ انسان میں یہ شعور صاحب تمیز اور ذی فہم ہو جاتا ہے۔ اس طرح اگر ہم تمام افراد کو ملا کر کائنات پر غور کریں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کی پیدائش ایک علت غائی کو مدنظر رکھ کر ہوئی ہے اور یہ علت غائی انسان ہے۔ یہ سارا ہنگامۂ ارتقاء ظہور آدم کے لئے تھا۔

میں نے شوپنہار کے فلسفہ کو سہل اور سمجھ میں آجانے کے قابل بنانے کی کوشش کی ہے لیکن پھر بھی چند باتیں ہیں جو سمجھ میں نہیں آتیں اور جن کو خود شوپنہار نے سمجھانے کی کوشش نہیں کی۔ سب سے پہلے تو ہم کو یہ نہیں معلوم کہ "ارادۂ مطلق" یا "مشیت" (UNIVERSAL WILL) اور انفرادی ارادوں یعنی اس "مشیت" کے مظاہر میں کس قسم کا تعلق ہے؟ دوسرے یہ بات کسی طرح سمجھ میں نہیں آتی کہ ایک اندھی اور ناعاقبت اندیش "مشیت" سے بذریعۂ انفراد و ارتقاء آخر میں "شعور" انسانی جو قطعاً عاقبت اندیش و دوربیں ہے کیونکر پیدا ہو گیا؟ تیسری مشکل کو خود شوپنہار نے اپنے بعد کے تصنیفات میں حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ جیسا کہ پہلے سوال کیا جا چکا ہے۔ زمان و مکان کہاں سے آئے ہیں؟ اس کا جواب شوپنہار نے دے دیا ہے۔ زمان و مکان انفرادیت کے اسباب نہیں ہیں بلکہ خود انفرادیت کے ساتھ پیدا ہوئے ہیں۔

پہلے شوپنہار افراد کو کوئی اہمیت نہیں دیتا تھا۔ انھیں وہ سر تا سر فانی اور "مشیت" کے تابع سمجھتا تھا۔ چنانچہ وہ تناسخ یا معاد کا قائل نہ تھا لیکن بعد کو اُس نے انفرادیت کی اہمیت کو تسلیم کر لیا۔ چیزوں کی فردیت فنا نہیں ہوتی۔ تناسخ کا تو وہ اب بھی منکر تھا لیکن اب اُس نے باز آفرینی یا تجدد امثال کا نظریہ سوچ نکالا۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک انفرادی شعور اپنے جسد عنصری سے جُدا ہو جانے کے بعد پھر کوئی نہ کوئی صورت اس عالم آب و گل میں اختیار کر سکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر شوپنہار نے اب افراد کی جداگانہ حقیقت کو مان لیا اور اس نے اس کو اس قابل بنا دیا کہ وہ اپنے اخلاقیات کو ترتیب دے سکے ورنہ اس سے پہلے اس کی اخلاقیات کی بنیاد ہی کمزور تھی۔ کیونکہ افراد پر اس وقت تک کوئی اخلاقی فرض عائد نہیں ہوتا۔ جب تک کہ آپ ان کی انفرادی حقیقت کو نہ مانیں اور افراد کو کسی حد تک آزاد و خود مختار نہ سمجھیں۔ جب ہم کوئی انفرادی حیثیت ہی نہیں رکھتے، یا جب ہم مجبور محض ہیں تو ہمارے لئے صواب و ناصواب خیر و شر کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔

اکثر ناقدین کی رائے ہیں شوپنہار وحدۃ الوجود کا حامی تھا۔ ایک اعتبار سے یہ رائے صحیح ہے۔ شوپنہار کے یہاں "مشیت" وہی درجہ رکھتی ہے جو اسپنوزا اور دیگر موحدین کے یہاں خدا کا ہے۔ لیکن شوپنہار کی "مشیت" جیسا کہ بار بار بتایا جا چکا ہے اندھی ہے۔ بر خلاف اس کے اسپنوزا وغیرہ کا خدا حکیم و بصیر ہے۔ ان لوگوں کا عقیدہ یہ تھا کہ یہ کائنات خدا کی

رحیمی اور کریمی کا ثبوت ہے۔ شوپنہار خلقت کو ایک روگ سمجھتا ہے۔ زندگی کی بنیاد سر پہ ہے۔ نفسانیت اور خود پرستی کا وہ جابرانہ میلان جو "مشیت" کی فطرت ہے دنیا کی تخلیق کا اصل محرک ہے اور زندگی کی قدیم اور ازلی دشمن موت ہے، زندہ حال ہر لحظہ مسلسل مردہ ماضی میں محو ہوتا جاتا ہے۔ پیدائش کے وقت موت ہم پر اپنا حق جما لیتی ہے یعنی زندگی نام ہے محض التوائے موت کا۔ زندگی ایک مہلت مستعار ہے۔ لیکن عجیب بات ہے کہ خود شوپنہار اس "مہلت مستعار" کو بے انتہا عزیز رکھتا تھا۔ وہ موت کے خیال سے کانپتا تھا۔ ایک بار جبکہ برلن میں ہیضہ پھیلا تو ہمارا فلسفی جسنے اس جوش و خروش کے ساتھ زندگی کو بے اصل و غایت بتایا تھا اور ترک زندگی کی تعلیم دی تھی۔ ایسا خوف زدہ ہوا کہ بدحواسی اور سراسیمگی کے عالم میں شہر سے بھاگ نکلا اور نیپلز پہنچا۔ وہاں چیچک پھیلی تو وہاں سے بھاگ کر ویرونا میں پناہ لی۔ اس دوران میں اس کا دماغ اتنا پراگندہ ہوا کہ عرصہ تک اس وہم میں مبتلا رہا کہ وہ زہریلا سفوف نگل گیا ہے۔ بہرحال اس کے فلسفہ کا پیغام یہی تھا کہ جہاں تک ہو سکے انسان کو مشیت کی پہنائی ہوئی بیڑیوں سے آزادی اور زندگی سے پناہ حاصل کرنے کی پوری کوشش کرنا چاہیئے۔ یہ کیونکر ممکن ہے؟ اس کا جواب شوپنہار کے جمالیات اور اخلاقیات میں ملے گا۔

جمالیات

شوپنہار کے فلسفہ کی ایک خاص کڑی " جمالیات " ہے جس سے اُس کی قنوطیت " (PESSIMISM) کے لب ولہجہ کی تلخی بڑی حد تک گھٹ گئی ہے:۔ جمالیات "فلسفہ کی وہ شاخ ہے جو حُسن اور فنون لطیفہ سے متعلق ہے۔

شوپنہار کا خیال تھا کہ اگر آج دُنیا میں حُسن و عشق، فنون لطیفہ اور مذہب کا وجود نہ ہوتا تو پھر ہمارے پاس کوئی ایسا دارو نہ تھا جس سے زندگی کی المناکیاں اور زمانہ کی تلخیاں گھٹائی جاسکتیں۔ یہ سچ ہے کہ زندگی ایک لا تناہی سلسلہ ہے بلاؤں اور مصیبتوں کا۔ قدرت کے کارخانہ میں جدھر نظر اُٹھا کر دیکھئے دوا دوش کا ایک طوفان برپا ہے۔ ہر طرف نفسی نفسی پڑی ہے۔ کائنات کا ذرّہ ذرّہ اپنی غرض کی چال چلتا ہے۔ گویا زندگی کاہے کو ہے۔ ایک میدان کارزار ہے جس میں کل مخلوقات سرگرمی کے ساتھ شریک ہیں اور پھر اس تمام کارزار کا نتیجہ وہی ناکامی اور کفِ افسوس ملنا۔ بعض دفعہ ہمارا یہ احساس ہم پر اس طرح چھا جاتا ہے کہ ہم سراسیمہ ہو کر چلّا اُٹھتے ہیں

آنکھیں جدھر اُٹھائیے اک حشر زار ہے
لے آئی کس دیار میں عمرِ رواں مجھے

لیکن ہم اس مصیبت سے اور اس جدوجہد کی قیامت سے نجات بھی پا سکتے ہیں۔ اور اس کی صورت یا تو دھیان اور گیان ہے یا شاعرانہ محویت اور جمال پرستی۔ شوپنہار نے اسی لئے علوم اور فنون لطیفہ کو بڑی اہمیت دی ہے مگر انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ فنون لطیفہ کو وہ علوم پر ترجیح دیتا تھا۔ اگرچہ کہیں اس نے کھلے الفاظ میں اس کا اعتراف نہیں کیا ہے۔

شاعرانہ محویت جو تمام فنون لطیفہ میں یکساں ضروری ہے۔ ہم کو دنیا کے افکار و آلام سے چھٹکارا دلانے کا بہترین ذریعہ ہے۔ فنون لطیفہ ہم کو اس قابل بنا دیتے ہیں کہ ہم رنج اور خوشی سے اک دم بے نیاز ہو جائیں۔ اگر انسان میں اس طرح حُسن بینی کا ملکہ پیدا ہو جائے تو چاہے کہیں درحقیقت "حُسن" کا وجود ہو یا نہ ہو اس کو ہر جگہ حُسن ہی حُسن نظر آئے گا اور پھر اس کی روح اپنی خودی کو بھول کر "مشیت" کے قیود سے آزادی حاصل کر سکے گی۔ فنکاروں اور مفکروں کا شعور تمام انفرادی تعینات سے معرا ہو کر اس قابل ہو جاتا ہے کہ تصورات کا غیر ذاتی اور بے تعلق درک کر سکے۔ اس طرح وہ زمان اور مکان اور تعلیل کے تشخصات سے باہر آ کر لامحدود ہو جاتا ہے اور "مشیت" کی بے درد گرفت سے رہائی پا جاتا ہے۔ فنکاری ہم کو اس قابل بنا دیتی ہے کہ ہم وجود کے خارجی اور داخلی اعتبارات کو محو کر کے موجودات

کے ازلی نمونوں کی غیر حادث ماہیت کا احاطہ کرسکیں۔ جمالیاتی وجدان محض تصوّر کی نمائندگی کرتا۔ شاعری۔ مصوری۔ سنگتراشی اور فن تعمیر سے برتر فن ہے۔ لیکن سب سے افضل فن موسیقی ہے جو مادی دنیا سے بلند ایک دوسری مثالی دنیا کا نام ہے جو کل مشیت کی نمائندگی کرتی ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شوپنہار کا سارا نظام فکر کس قدر متناقض اور غیر مدلل ہے۔ لیکن فنکاری کے بارے میں اس کا یہ خیال ناقابل تردید ہے کہ وہ انسان کا وہ اکتساب ہے جس سے نہ صرف زندگی کے تمام آلام و محن کی تلافی ہو جاتی ہے بلکہ اس کے ذریعہ وہ اس زندگی پر فتح پا جاتا ہے جو اپنی اصل اور غایت دونوں کے اعتبار سے سرتاسر شر ہے۔

اس کو اگر سمجھنا ہے تو یوں سمجھئے کہ ہم لاکھ آزردہ اور دلگیر ہوں، لاکھ زندگی کی ناہمواریوں نے ہم کو بے دم کر رکھا ہو۔ لاکھ ہماری زندگی عذاب ہو لیکن جس وقت کوئی دلکش تصویر ہمارے سامنے آجاتی ہے یا کوئی لطیف شعر یاد آجاتا ہے تو ہم کم از کم وقتی طور پر اپنی محرومیوں اور تلخکامیوں کو بھول جاتے ہیں اور اپنے دل میں ایک روح پرور کیفیت محسوس کرنے لگتے ہیں۔ چاہے اس تصویر یا شعر کا موضوع بجائے خود کتنا ہی درد انگیز کیوں نہ ہو۔ ذرا ہم خود سوچیں کہ جس وقت ہم خلوص کے ساتھ ورڈسورتھ، شیلی، کیٹس یا حافظ، نظیری اور خسرو کا مطالعہ کرتے ہوتے ہیں تو کیا اُس وقت ہماری المناکیوں کی نوعیت بدل نہیں جاتی؟ فنون لطیفہ کا کام زندگی کی اصلیت کو نہیں تو کم از کم اس کی ہیئت کو بدل دینا ہے۔ ورنہ میر جیسے دردمند شاعر

اور ہارڈی جیسے یاس انگیز افسانہ نویس کو پڑھنے کے بعد شاید ہی کوئی زندہ رہنے کی تاب لا سکتا۔

زندگی کا راز اظہار میں ہے۔ اظہار میں آجانے کے بعد ہر چیز کے اندر ایک نئی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ ہم سب جانتے ہیں اور اس کا دکھ ہم سب کو ہے کہ گردش ایام کا کوئی اعتبار نہیں۔ آج کچھ ہے کل کچھ۔ کہیں شادیانے بج رہے ہیں، کہیں ماتم ہو رہا ہے۔ عالم فانی کا رنگ دیکھ کر سبھی کے دل سرد ہو جاتے ہیں۔ لیکن جس وقت اسی حقیقت کو شاعر اپنی زبان میں یوں بیان کرتا ہے۔ ؎

بہ باغ دہر بہار و خزاں ہم آغوش است
زمانہ جام بدست و جنازہ بردوش است

تو نہ جانے کیوں ہم کو نہ صرف ڈھارس بندھ جاتی ہے بلکہ ہم اپنے اندر جینے کا ایک حوصلہ بھی پانے لگتے ہیں۔ یہ ہے زندگی میں شاعری اور فنون لطیفہ کا کام۔ شوپنہار نے اس حقیقت کو محسوس کر لیا تھا اور اس کو یہ ماننا پڑا کہ شعور ارتقا کی ایک ایسی منزل پر بھی پہنچ سکتا ہے جہاں اس کو "غم ہستی" سے کم از کم وقتی سکون نصیب ہو سکتا ہے۔ اب آئیے ذرا ہم شوپنہار کے "جمالیات" سے کسی قدر تفصیلی بحث کریں۔

شوپنہار کے نظریۂ "جمالیات" کو افلاطون کے نظریۂ "تصورات" سے بہت گہرا تعلق ہے۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ بقول شوپنہار یہ "تصورات" "مشیت" کے مختلف مدارج ہیں۔ جتنے مظاہر و حوادث اور جتنے تشخصات و تعینات

دنیا میں ہم کو نظر آتے ہیں وہ سب زمان و مکان اور تعلیل کے تابع ہیں۔ لیکن تصورات ان قیود سے بالکل آزاد ہیں اور اسی لئے ان کو حدوث اور کثرت کے ہنگامہ سے بھی امن حاصل ہے۔ چونکہ افراد انسانی خود بہ حیثیت افراد کے زمان و مکان اور تعلیل کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں۔ اس لئے بالعموم تصورات ان کی دسترس سے باہر ہیں۔ تصورات کے علم کے لئے ضروری ہے کہ جاننے والا اپنی فردیت یا خودی کو فراموش کر دے۔ یعنی مصرع۔

”پہلے دلِ گداختہ پیدا کرے کوئی“

یا بقول ایک دوسرے شاعر کے :۔

در رہِ منزلِ لیلےٰ کہ خطرہاست بجاں
شرطِ اول قدم آن است کہ مجنوں باشی

جب انسان کا شعور ”مشیت“ کی غلامی کا طوق اُتار پھینکتا ہے تو پھر وہ انفرادیت سے ایک دم پاک ہو کر محض ایک صاحب وقوف ہو جاتا ہے جس کو تصوف کی اصطلاح میں ”صاحب عرفان“ کہتے ہیں۔ اس حالت کیف و وجدان میں انسان اپنے گرد و پیش کے تمام اعتبارات و تعلقات کو بھول جاتا ہے اور اپنی محویت کی بدولت خود بھی تصورات کی طرح غیر فانی اور سرمدی ہو جاتا ہے۔

تصورات کا علم فنون لطیفہ اور بالخصوص شاعری اور موسیقی کے ذریعہ سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ یہ علم وجدانی اور وہبی ہوتا ہے نہ کہ اکتسابی اور اعتباری۔ علوم متداولہ جو سربسر اکتسابی ہیں اور جن کی بنیاد

صرف مشاہدات اور تجربات پر ہے کبھی اس حقیقت اولیٰ تک نہیں پہنچ سکتے جس کو "غایت الغایات" کہا جاتا ہے لیکن فنون لطیفہ ہر دم اس منزل پر ہوتے ہیں۔ اسی لئے شوپنہار کہتا ہے کہ "فنون لطیفہ زمانہ کی گردش کو روک سکتے ہیں، اعتبارات اور تعلقات کو مٹا دیتے ہیں۔ محض وہ جوہر قدیم جس کو "تصوّر" کہتے ہیں ان کا موضوع ہوتا ہے۔"

شاعر کا علم جو اس کو شاعرانہ بصیرت کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، ایک منطقی کے علم سے جس کی بنا تجربہ اور استدلال پر ہوتی ہے قطعاً بالاتر ہے۔ شاعر کی شعریت کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ نہ صرف اپنی انفرادی ہستی کو بلکہ ان تمام اضافات کو جو کہ اُس کی ذات اور کائنات کے درمیان واقع ہوں بے معنی سمجھ کر خاطر انداز کر دے۔ ذاتیت یا خود پرستی شاعر یا کسی دوسرے صناع کے شایانِ شان نہیں۔ شاعر کو ذات اور غیر ذات کے لغو امتیاز کو بھول جانا چاہیئے جب تک ہم اپنے ذاتی اغراض و مقاصد کے بندے ہیں، جب تک ہماری انانیت قائم ہے اس وقت تک ہم کو "مشیت" کے جابر ہاتھوں سے پناہ نہیں مل سکتی۔

آپ کو یاد ہوگا کہ شوپنہار کے فلسفۂ ہستی کی ابتدا اس دعویٰ سے ہوئی تھی کہ جس قوت نے کائنات کو پیدا کیا وہ فطرتاً ایک جذبہ یا حس ہے نہ کہ عقل و استدلال۔ یہ بنیادی خیال کبھی شوپنہار کے ذہن سے نکلا نہیں۔ اور اسی کے آثار نمایاں طور پر اُس کے "جمالیات" اور "اخلاقیات" میں نظر آتے ہیں۔ شاعر کی وجدانیت جو دراصل انسان کی فطری قوت حسّی

کی لطیف ترین صورت ہے۔ ایک فلسفی یا ماہر طبیعات کی تجربیت سے زیادہ بلند چیز ہے۔ چنانچہ شوپنہار کہتا ہے "شاعر ہونا فلسفی ہونے سے زیادہ خوش نصیبی کی بات ہے"

جس چیز کو ہم الہام کہتے ہیں وہ ایک وجدانی کیفیت ہے جو شاعر یا کسی اور صناع پر وقتاً فوقتاً طاری ہوتی رہتی ہے۔ یہ حالت ہمیشہ قائم نہیں رہتی۔ شاعر کو بار بار اپنی شاعرانہ بلندیوں سے گر کر سطح عام پر آنا پڑتا ہے۔ جہاں آکر وہ عوام الناس کی طرح اپنی ذاتی زندگی کے پھندوں میں اُلجھ جاتا ہے۔ یعنی شاعر کی دو ہستیاں ہوتی ہیں۔ ایک تو اس کی ذاتی ہستی اور دوسری شاعرانہ ہستی۔

فنون لطیفہ میں سب سے زیادہ ضروری چیز تخیل ہے۔ اسی کی بدولت ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ اپنے ذاتی اور وقتی تجربات سے قطع نظر کر سکیں اور دنیائے تصورات پر حاوی ہو سکیں۔ شاعر میں اگر تخیل نہ ہوتا تو آج نہ وہ چیزوں کی ہیئت کو بدل سکتا نہ اس کے الہامات شعری کو دوسرے سمجھ سکتے، یہ بتایا جا چکا ہے کہ فنون لطیفہ کا سب سے زیادہ اہم کام زندگی اور زندگی کے واقعات کی ہئیت کو بدل دینا ہے۔ شاعر ایک چیز کو جس ہیئت میں پیش کرتا ہے وہ اس کی واقعی ہیئت سے کہیں زیادہ جلیل القدر ہوتی ہے، شعرا کے کارناموں سے اُس کی ہزاروں مثالیں منتخب کی جا سکتی ہیں۔ ایک نہایت معمولی مثال مولانا غنیمت کی مثنوی "نیرنگ عشق" سے پیش کی جاتی ہے۔ ایک جگہ شاہد کا سراپا بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :۔

قدش را گفتہ ام تیغِ کشیدہ　　　بغل را دیدہ ام چوں گل دریدہ

حقیقت یہ ہے کہ بغل ایسی چیز ہی نہیں جس کی تعریف میں کوئی دلکشی پیدا کی جائے۔ مگر شاعر کے تخیل نے اُس کو جس صورت میں دیکھا۔ وہ کتنی لطیف و نازک صورت ہے۔ یہی شاہد جب شاہزادہ عزیز کی محفل میں داخل ہوتا ہے اور سلام کے واسطے جھکتا ہے تو اس کا نقشہ یوں کھینچتے ہیں۔ ؎

قدِ آواز پے تسلیم خم شد　　　ہلالِ عید مشتاقان علم شد

شاعر کا تخیل ہم کو اس قابل بناتا ہے کہ کم از کم وقتی طور پر ہم اپنے رنج کے دکھ سکھ کو بھول جائیں اور تھوڑی دیر کے لئے کسی ایسی دنیا میں پہنچ جائیں جہاں رنج و راحت کے جھگڑوں سے نجات ملے۔ یہ دنیا ہماری انفرادی دنیا سے بہت آگے ہے اور بغیر تخیل کی مدد کے کوئی وہاں تک نہیں پہنچ سکتا۔ انگلستان کے مشہور شاعر لارڈ ٹینیسن کا محبوب دوست ہیلم جب مرا تو اُس کی المناکی کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا۔ گرد و پیش کی ایک ایک چیز سے ہیلم کی یاد تازہ ہوتی تھی اور ٹینیسن کا دل بیٹھ جاتا تھا۔ عرصہ تک وہ اس غم میں سوگوار رہا۔ آخرکار اُس کی شاعری اس کے کام آئی۔ اُس نے سترہ برس کی طویل کاوش کے بعد ہیلم کی موت پر ایک مرثیہ لکھا جس کا عنوان "بیادگار" (IN MEMORIUM) ہے اور جو انگریزی ادبیات میں ایک خاص شہرت کی چیز ہے۔ اس مرثیہ کے آخر میں لکھتا ہے مخاطب ہیلم ہے۔

"بہتی ہوئی ہوا کے تموج میں تیری آواز ہے۔ دریا کی لہروں میں مَیں تجھے

بولتے ہوئے سُنتا ہوں۔ نکلتے ہوئے سورج میں تجھے کھڑا پاتا ہوں اور غروب کے وقت تو نہایت خوب صورت نظر آتا ہے۔"

جب تخیل کا یہ عالم ہو تو پھر موت اور زندگی میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا، مشرقی شاعری میں اس قسم کی پرواز تخیل کے نمونے بے شمار ملیں گے۔ اس وقت بیدل کی ایک مثنوی یاد آرہی ہے جس کا اقتباس ملاحظہ ہو۔

ایک دفعہ بیدل کو کسی پہاڑ پر ایک پتھر سے ٹھوکر لگی اور شاید اس سے اُن کو چوٹ سخت آئی۔ واقعہ بس اسی قدر ہے۔ اس طرح کے واقعات روزانہ پیش آتے رہتے ہیں مگر ذرا سوچیے گا کہ بیدل کے تخیل نے ان کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا اور کس چیز کو کیا بنا دیا۔

"شبے بر تیغ کوہے بود جایم　　زبیتابی بہ سنگے خورد پایم"
"توانائی بہ طاقت گشت مغرور　　کہ از راہش بہ جرأت افگنم دور"

دفعتاً ان کو ہوش آگیا، ان کا تخیل بیدار ہوگیا۔ اُن کی شاعرانہ ہستی ان پر حاوی ہوگئی۔ ساری چوٹ بھول گئے اور پھر:-

ندا آمد کہ اے محروم اسرار　　خراباتِ نزاکتہا است کہسار
مبادا ایں جا زنی بر سنگ دستے　　کہ مینا در بغل خفتہ است مستے
مگو اے بے خبر سنگ است ایں جا　　ہزار آئینہ در زنگ است ایں جا
بیک آئینہ گر بیداد آید　　دو عالم جلوہ در فریاد آید
بہ موجے گر زند دستِ ہوس پا　　شکستن می رود بر روئے دریا

شاعر کی وقتِ نظر دیکھیے گا۔ کس معمولی تجربہ سے کس نتیجہ پر پہنچتا ہے؟

"بہر جزوے کہ اندیشد تأمّل — بود آئینۂ کیفیتِ کُل"
"نقوشِ اعتبارِ دشمن و دوست — سوادِ نسخۂ یکتائی اوست"

اور پھر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ تبدیل کو اُس کا علم نہیں ہوا تھا بلکہ احساس ہوا تھا۔ ایسی باتوں کا علم نہیں ہوا کرتا۔ یہاں فلسفی کی "تجرید" (ABSTRACTION) اور "تعمیم" (GENERALISATION) کند اور زنگ خوردہ ہتھیار سے زیادہ کام نہیں دیتیں۔

بحث کسی قدر طویل ہو گئی مگر دائرۂ موضوع کے اندر تھی۔ بتانا صرف یہ تھا کہ شوپنہار نے کیوں اس قدر تخیل کو قابل قدر چیز سمجھا؟

چونکہ فنونِ لطیفہ کو جزئیات سے کوئی سروکار نہیں ہوتا اس لئے شوپنہار کا خیال ہے کہ شاعر عموماً زندگی کے معمولی واقعات سے دھوکا کھاتا ہے اور وہ نہیں جانتا کہ افراد کے ساتھ کس طرح کا برتاؤ کرے؟ اس کو تو بس اس تصوّر سے غرض ہوتی ہے جو تمام افراد کی اصل ہے۔ ایک شاعر کو فطرت انسانی کا تو صحیح علم ہو سکتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ مختلف آدمیوں کو سمجھنے میں نہایت فاش غلطیاں کر سکتا ہے۔

شاعر کی شعریت کو شوپنہار دیوانے کی دیوانگی سے بہت کچھ ملتی جُلتی تسلیم کرتا ہے۔ دیوانوں کی طرح شاعر بھی اپنی فردیت کو محو کر دیتا ہے اور اپنی گزشتہ زندگی کے جزئیات سے بیگانہ ہو جاتا ہے۔ وہ جس چیز کو محسوس کرتا ہے اُس کو اپنی ذات سے غیر متعلق محسوس کرتا ہے۔

شوپنہار کے دل میں اگرچہ عوام الناس کی کوئی قدر نہ تھی تاہم وہ یہ

مانتا ہے کہ فنون لطیفہ کی صلاحیت کم و بیش ہر انسان میں موجود ہے۔ وجدانیت اپنی اپنی استعداد کے مطابق سب کے پاس ہے۔ شاعر میں یہی وجدانیت ایک خاص درجۂ کمال کو پہنچی ہوتی ہے۔ اور شاعرانہ ملکہ کی صورت میں رونما ہوتی ہے۔

یہاں "جمالیات" کے اُس نظریہ کا ذکر کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے جو شوپنہار کے بالکل مخالف ہے اور جو کہتا ہے کہ فنون لطیفہ کو "تصورات" سے کوئی تعلق نہیں۔ "تصورات" عقلی دنیا کی چیزیں ہیں اور منطق و فلسفہ کے موضوع ہیں۔

فنون لطیفہ کا دائرہ افراد تک محدود ہے۔ افراد کا تعلق وجدان یا بداہت سے ہے۔ آجکل اس نظریئے کا سب سے مشہور حامی اطالیہ کا فلسفی بینی ڈیٹو کروچے (BENEDETTO CROCE) ہے۔ اس کا خیال ہے کہ وجدان کا کام تشخص اور تعین یا دو چیزوں میں امتیاز پیدا کرنا ہے اور چونکہ فنون لطیفہ کا تعلق وجدان سے ہے اس لئے ان کو بھی دنیائے انفرادیت تک محدود رہنا چاہئے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ فنون لطیفہ اور وجدان کا تعلق تصورات اور افراد دونوں سے ہے۔ وجدان کا کام جزو میں کُل دیکھنا ہے۔ فنون لطیفہ بیک وقت تصورات کو متشخص کرتے ہیں۔ اور ان تشخصات میں تصورات کی جھلک بھی پیدا کر دیتے ہیں۔ اگر یہ نہیں تو وجدان کی خامی ہے۔

قطرے میں دجلہ دکھائی نہ دے اور جزو میں کل   کھیل لڑکوں کا ہوا دیدۂ بینا نہ ہوا

مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ قطرہ کی انفرادی ہستی یا جزو کی جزویت کو محو کر دیا جائے۔

شوپنہار کے سارے فلسفہ میں "جمالیات" کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور آج بھی اس کی قدر کی جا رہی ہے۔ اگر اس کا غور سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ خود شوپنہار میں وہ شاعرانہ بصیرت کس درجہ تکمیل کو پہنچی ہوئی تھی۔ جس کا وہ اس قدر احترام کرتا ہے۔ "جمالیات" پر اس نے جو مضامین لکھے ہیں وہ شاعرانہ مشاہدات سے بھرے پڑے ہیں اور ان کا پڑھنے والا شوپنہار کے شاعرانہ ملکہ کا معترف ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

لیکن یہ عجیب بات ہے کہ خود شوپنہار اپنی "اخلاقیات" کو "جمالیات" سے زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ فنون لطیفہ ہم کو زندگی کے سوہان سے صرف وقتی سکون دے سکتے ہیں۔ کیونکہ ان کو "مشیت" پر کبھی پورا قابو حاصل نہیں ہوتا۔ "مشیت" کے اندھیر سے ہمیشہ کیلئے نجات اگر مل سکتی ہے تو "تیاگ" اور "رہبانیت" کے ہاتھوں۔ یہاں سے شوپنہار کی "اخلاقیات" کی ابتدا ہوتی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہستی کے سارے کھڑاگ کو ایک "فکر باطل" یا ایک "حرف غلط" سمجھ کر اس کی طرف سے منہ پھیر لو۔ اس کی فکر اس حقیقت تک نہ پہنچ سکی کہ بقول بیدل۔

بجا است باہمہ وحشت تعلق اوہام
بنالہ نیست میسر گسستن زنجیر

اخلاقیات

زندگی ایک عذاب ہے جس کو "مشیت" نے بلا کسی وجہ کے انسان اور دوسری مخلوقات پر نازل کیا ہے۔ دنیا ایک "خراب آباد" یا زندوں کی دوزخ ہے ہم جدھر نظر اٹھاتے ہیں ایک ہلچل مچی ہوئی ہے۔ ہر چیز اپنی اپنی غرض پوری کرنے کی فکر میں لگی ہوئی ہے اور ہاتھ پاؤں پھینک رہی ہے، انسان اس لحاظ سے دوسری مخلوقات پر فوقیت نہیں رکھتا اور اس کو کسی طرح اشرف المخلوقات نہیں کہا جا سکتا۔ انسان بھی اپنے نفس کا غلام ہے۔ اس کے اندر بھی طرح طرح کی اندھی خواہشیں ایک ہنگامہ بہ پا کئے ہوئے ہیں جن کو نت نئے بہانے نکال کر آسودہ کرنا اس کی فطرت کا تقاضہ ہے۔ زندگی درحقیقت نام ہے موت سے پہلو بچا بچا کر بھاگتے رہنے کا۔ ہماری ہر سانس، ایک جنگ ہوتی ہے موت سے، جو لمحہ بہ لمحہ ہم پر قابو پاتی جاتی ہے۔ بیوقوف انسان یہ سمجھتا ہے کہ وہ اس طرح موت سے بچ کر نکل جائے گا حالانکہ موت کی جیت یقینی ہے جس گھڑی انسان پیدا ہوتا ہے اسی گھڑی سے وہ موت کا شکار ہو چکتا ہے۔ البتہ موت اپنے شکار

کے ساتھ کچھ دیر کھیلتی ہے اور اس کو ہاتھ پاؤں مارنے کے لئے پوری ڈھیل دے دیتی ہے۔ اسی کو زندگی کہتے ہیں اور ہم یہ سمجھتے ہیں کہ موت سے ہم کو رہائی مل گئی ہے۔

جب ایک بار موت کے ہاتھوں زندگی کا خاتمہ ہو چکتا ہے تو "مشیت" اس کو دوبارہ پھر پیدا کرتی ہے اور کون و فساد کا یہ سلسلہ ہمیشہ کے لئے جاری ہے۔ کیونکہ "مشیت" کا کام یہی ہے۔ کہ وہ اپنی خود بینی اور خود نمائی کا سلسلہ قائم رکھے، اگر یہ نہ ہوتا تو آج ہمارے گلے میں زندگی کا طوق نہ پڑا ہوتا۔ یعنی:۔

دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں
ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں

فرق یہ ہے کہ شوپنہار، غالب کے تصوف کا کچھ زیادہ قائل نہیں۔ "وہ حسن" کی "خود بینی" کو ظلم ناروا سمجھتا ہے۔ وہ غالب کے اس فلسفہ کا قائل ہے۔ مصرع:۔

"ڈبویا مجھ کو ہونے نے، نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا"

زندگی کی بنیاد خود غرضی اور نفسانیت پر ہے۔ انسان فطرتاً بے رحم، بزدل اور نفس پرست ہے۔ وہ اگر ایمان دار، رحم دل اور خدا ترس نظر آتا ہے تو محض اس لئے کہ اس کو ہمیشہ یہ ڈر لگا رہتا ہے کہ کہیں اس کی بدسلوکیوں کے بدلے میں اس کے ساتھ دوسرے بھی ویسا ہی برتاؤ نہ کرنے لگیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہنا چاہیے کہ انسان میں جتنی خوبیاں نظر آتی ہیں

وہ دراصل بدلی ہوئی صورتیں ہیں اُس کی نفسانیت اور خود پرستی کی۔

اور پھر ستم ظریفی یہ ہے کہ باوجود اس دوڑ دھوپ کے، باوجود اس جدوجہد کے ہم اپنی خواہشوں میں آخرکار ناکام رہتے ہیں۔ زندگی کی ابتدا ناکامیوں سے ہوتی ہے اور انجام کار بھی ناکامیاں ہیں۔ ناآسودگی گویا انسان کی قسمت میں ہے اگر آج ہم کو آسودگی نصیب ہو جائے تو زندگی کے یہ سارے جھگڑے مٹ جائیں اور "مشیت" کی شکست ہو جائے۔ "مشیت" اس کو کب گوارا کر سکتی ہے؟

انسان کا نصب العین یہ ہونا چاہیئے کہ "مشیت" کو کسی نہ کسی طرح زیر کرے، ورنہ زندگی کی گراں باریوں سے سُبکدوشی نہیں مل سکتی۔ اب اس کی مختلف صورتیں ہیں۔ ان میں سے ایک صورت جیسا کہ پچھلے صفحات میں بتایا جا چکا ہے فنون لطیفہ اور خاص کر موسیقی اور شاعری ہیں۔ لیکن شوپنہار اُن کو مستقل سکون و اطمینان کی صورت نہیں سمجھتا۔ فنونِ لطیفہ "مشیت" کو زیر نہیں کر پاتے بلکہ صرف وقتی طور پر اُس کی گرفت کو ڈھیلی کر دیتے ہیں۔

اگر ہم واقعی چاہتے ہیں کہ ہم کو زندگی کے چھُٹی روگ سے مستقلاً چھٹکارا مل جائے تو اس کی بہترین صورت یہ ہے کہ ہم دنیا اور دنیا کے تعلقات کو بالکل تج دیں۔ "شرہستی" سے اگر کچھ خلاصی ہو سکتی ہے تو وہ "سنیاس" اور "تیاگ" کے ہاتھوں۔ چنانچہ شوپنہار ہم کو ترکِ دُنیا کی تعلیم دیتا ہے۔ ہم کو ایک لمحہ کے لئے اس جانکاہ حقیقت کو بھولنا نہیں چاہیئے کہ زندگی کی اصلیت شور و شر ہے اور انسان جنم کا پاپی ہے۔ اگر ہم اس بات کو ہمیشہ یاد رکھیں تو پھر دنیا

کو تج دینا ہمارے لئے کوئی دشوار کام نہ ہو مگر سب سے بڑی دشواری اس بات کو ہمیشہ یاد رکھنا ہے کہ "خطا و نسیان انسان کے خمیر میں ہے"۔ اس طرح شوپنہار ہم کو "تہذیب نفس" کی تعلیم دیتا ہے اور سچ پوچھئے تو شوپنہار کے خیال میں فنون لطیفہ عشق اور مذہب سب کا نصب العین یہی ہونا چاہئے کہ انسان کے دل سے حُبّ دنیا نکال دیں اور اس کو رہبانیت کے راستہ پہ لگا دیں۔ "مشیت" کی فتنہ پردازیوں سے اگر کہیں ہم کو پناہ مل سکتی ہے تو وہ جوگ اور عزلت گزینی ہے۔ شوپنہار بھی میرؔ کی طرح ہم کو زندگی کے مسئلہ کا آخری حل یہی بتاتا ہے۔ ؎

کیا سیر اس خرابے کی بہت اب چل کے سو رہئے
کسی دیوار کے سائے میں مُنھ پہ لے کے داماں کو

شوپنہار اپنی مابعد الطبیعات کو بار بار دُہراتا ہے کیونکہ اُس کے جمالیات اور اخلاقیات دونوں کی بنیاد اسی پر ہے۔ موت اور پیدائش اضافی چیزیں ہیں جو صرف افراد کے لئے لازمی ہیں مگر "مشیت" زندہ جاوید ہے۔ یہ سچ ہے کہ افراد پیدا ہوتے اور مرتے رہیں گے مگر پھر انفرادیت تو ایک دھوکا ہے۔ زندگی میں آئندہ اور گزشتہ دراصل کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ "مشیت" کے لئے زندگی نام ہے ایک دائمی حال کا۔ ہر آدمی بحیثیت ایک فرد کے دوسرے آدمیوں سے مختلف ہے۔ مگر بحیثیت "شے بالذات" کے وہ وہی "مشیت" ہے جو دوسرے آدمیوں اور دوسرے مخلوقات کی روح رواں ہے۔ موت انفرادیت کے پردے کو فاش کر کے اس تفریق کو مٹا

دیتی ہے۔ "موت" ایک خواب ہے جس میں انفرادیت محو ہو جاتی ہے اور اس کے علاوہ ہر چیز بیدار ہو جاتی ہے یا جیسا کہ شوپنہار نے بعد کو کہا: "موت نام ہے زندگی کے خواب سے جاگ اُٹھنے کا۔"

شوپنہار نے "مشیت" کی ابدیت کو تسلیم کر کے اس سے دو اور نظریے نکالے ایک تو یہ کہ افراد کے ساتھ انواع کبھی فنا نہیں ہوتے۔ افراد حادث ہیں مگر انواع قدیم ہیں۔ دوسرا نظریہ "عشق زوجی" کا ہے۔ یہ نظریہ شوپنہار کی ایک نہایت قابل قدر یادگار ہے اور اس پر اُس نے اپنی عمر کے تمام آخری دن بڑے انہماک کے ساتھ صرف کر دئے۔ شوپنہار کا نظریہ عشق سائنس کے لئے ایک خاص اہمیت رکھتا ہے اور اگر غور سے کام لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کی سوداویت یا قنوطیت اس نظریۂ عشق کے قطعاً منافی ہے۔ اس نے عشق کا جو فلسفہ بیان کیا ہے وہ اس کی مابعد الطبیعات کی ایک بڑی حد تک تردید کرتا ہے اور شوپنہار کے فلسفۂ عشق کا ماننے والا زندگی کو عذاب نہیں سمجھ سکتا۔

شوپنہار کی رائے میں عشق کا اصلی مقصد ذاتی فلاح و بہبود نہیں بلکہ انواع کی سلامتی اور ترقی ہے۔ یہ بھی بتایا جا چکا ہے کہ انواع غیر فانی ہیں لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ افراد کی طرح نہ جانے کتنے انواع بھی ہیں جو کسی زمانے میں اس دنیا میں موجود تھے مگر اب ان کے نام و نشان تک باقی نہیں تو یہ ماننا پڑتا ہے کہ انواع بھی فانی ہیں اور مٹتی رہتی ہیں۔ شوپنہار نے ایک جگہ اس اعتراض کا مبہم اور رسمی جواب دیدیا ہے کہ کوئی ضروری بات

نہیں کہ انواع ہمیشہ ایک ہی دنیا میں رہیں۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس دُنیا کے علاوہ اور بھی بہت سی دنیائیں ہیں اور انواع ایک دنیا سے دوسری دنیا میں منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ مگر شوپنہار نے کبھی اس مسئلہ پر کوئی تفصیلی بحث نہیں کی۔

عاشق کو یہ گمان ہوتا ہے کہ وہ اپنے محبوب کے ساتھ محبت کر کے اپنے ذاتی اغراض کو پورا کر رہا ہے لیکن غیر شعوری طور پر وہ اسی نوعی غرض کو پورا کرتا ہوتا ہے جو محبت کی غایت ہے۔ محبت کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ آئندہ نسل کی تحسین و تکمیل کو ہمیشہ مدنظر رکھتی ہے۔ محبت میں انانیت اور خودی عموماً مغلوب ہو کر رہ جاتی ہے۔ عشاق بلاارادہ کئے ہوئے اور بغیر جانے ہوئے اپنی آئندہ نسل کی بھلائی کی فکر میں مصروف رہتے ہیں۔ اس لئے شوپنہار شاعر اور سنیاسی کی طرح عاشق کو بھی احترام و تعظیم کی نظر سے دیکھتا ہے۔

شوپنہار کے اخلاقیات کی ابتدا اور اصل اس کے نظریۂ کردار سے ہوتی ہے۔ اُس کے فلسفہ کو اگر بغیر ردو قدح کے مان لیا جائے تو انسان ہماری نظر میں ایک مجبور محض، کٹھ پتلی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ اس سے جو حرکات و سکنات سرزد ہوتے ہیں وہ صرف اندھی مشیت کے تقاضے ہوتے ہیں اور کہا جا سکتا ہے کہ پہلے سے متعین ہوتے ہیں۔ اس نتیجہ کو صحیح تسلیم کرتے ہوئے ہم اس کو کسی فعل کا ذمہ دار نہیں قرار دے سکتے اور اس پر اچھے بُرے کا نہ تو حکم لگایا جا سکتا ہے اور نہ وہ جزا و سزا کا مستلزم ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ جس کائنات میں اور چیزیں قدرت کے خاص خاص تقاضوں کو پورا کرنے کے

لئے حرکت کر رہی ہیں وہاں انسان بھی جو کچھ کرتا ہے وہ ایک خاص قانون کے تابع ہوتا ہے۔ پھر اس پر کوئی قطعی حکم کیسے لگا سکتے ہیں؟ ع

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے خود مختاری کی
جو چاہیں سو آپ کرے ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

یہ ہے وہ خطرناک نتیجہ جس پر ہم کو شوپنہار کے فلسفۂ کائنات کی رہنمائی میں پہنچنا پڑتا ہے۔ یہ بات شوپنہار کے دل میں ہمیشہ کھٹکتی رہی اور وہ اس کو دُور کرنے کی برابر کوششیں کرتا رہا۔ اگرچہ اس کے بعد اُس کا فلسفہ اور بھی اُلجھ کر رہ گیا ہے اور اس میں نئے تناقضات پیدا ہو گئے ہیں۔

شوپنہار بتا چکا ہے کہ ہر چیز بہ حیثیت ایک مظہر کے ایک خاص قانون کے ماتحت ہوتی ہے جس کو "قانون دلیل مکتفی" کہتے ہیں۔ اس قانون کی رو سے اس دنیا میں کوئی بات اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس کے ہونے کے لئے کافی دلیل نہ ہو۔ یعنی ہر چیز کا تعین ایک قانون کی رو سے ہوتا ہے لیکن بہ حیثیت "شے بالذات" کے ہر چیز آزاد ہے اور کسی قانون کے تابع نہیں۔ اس بنا پر شوپنہار نے انسان کی سیرت کے دو درجے قائم کئے ہیں ایک تو سیرتِ باطنی یا سیرتِ فکری جو انسان کی بدیہی ہستی ہے دوسری سیرتِ عملی جو اس کا ظاہری کردار ہے۔ ہماری باطنی سیرت، زمان و مکان کے حدود سے باہر ہے۔ قائم و دائم ہے آزاد ہے اور اپنی کوششوں سے اور بھی آزاد ہو سکتی ہے۔ ہماری عملی یا ظاہری سیرت تابع ہوتی ہے اسی باطنی سیرت کی۔ باطنی سیرت گویا خود مختار ہے۔ مگر عملی سیرت مجبور ہے اور جو کچھ

کرتی ہے باطنی سیرت کی سرکردگی میں کرتی ہے۔ اس پہلو سے اگر دیکھا جائے تو انسان خود اپنا بنانے والا ہے۔ اگر اس کی باطنی سیرت، کما حقہٗ، آزاد ہے اور حوادثِ روزگار سے بے نیاز ہے تو اس کا عملی کردار بھی آزاد ہوگا اور اُس کو نہ کسی بات کا رنج ہوگا نہ کسی بات کی خوشی۔

یہاں یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ انسان کی باطنی سیرت آزاد کیسے ہے؟ اور اگر آزاد ہے، قائم و دائم ہے تو پھر اس میں ترقی یا تنزل کی گنجائش کہاں؟ وہ تو جو کچھ ہے وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی اور چونکہ ظاہری سیرت باطنی سیرت کا صرف پرتو ہے اس لئے ہمارے حرکات و سکنات پر نفریں یا تحسین نہیں کی جا سکتی۔ شوپنہار نے مزید توضیح کے لئے یہ بتایا کہ انسان کی باطنی سیرت دراصل "مشیت کل" ہے اس لئے قطعاً آزاد ہے لیکن اگر اس کو مان لیا جائے تو ذرا سوچئے کہ "مشیت" جو کچھ کرتی ہے اس پر خیر و شر کا حکم لگانا کیا معنی رکھتا ہے؟ اور کس کو اس کا حق ہے کہ اس قسم کا حکم لگائے۔ کسی جزو کو کیا حق ہے کہ "کل" کو بھلا برا کہے۔ حقیقت یہ ہے کہ شوپنہار کے اخلاقیات کی بنیاد شروع سے کمزور تھی اور ہمیشہ کمزور رہی۔ اسکے مابعد الطبیعات کی رو سے انسان کا انفرادی ارادہ آزاد نہیں ہے اور وہ جو کچھ کرتا ہے اس کا ذمہ دار وہ خود نہیں ہے۔

زندگی ایک قید بے زنجیر ہے۔ جس میں "مشیت" نے خود اپنے کو جکڑا ہے۔ اس لئے اگر وہ چاہے تو پھر اپنے کو اس زنجیر سے آزاد بھی کر سکتی ہے، اسی نے اپنے کو بلاؤں میں مبتلا کر رکھا ہے اور یہی اپنے کو نجات دلا سکتی ہے

اِس نجات سے مُراد نیستی نہیں ہے بلکہ صرف "مشیت" کے مظاہر بن جانا اور اُس کا زمان و مکان کے قید سے آزاد ہو جانا ہے۔ "مشیت" کا یہ کمال کہ وہ اپنے مظاہر کو مٹا دے انسان میں آکر رونما ہوتا ہے۔ جبکہ انسان اس مایا جال سے قطع نظر کر کے سنیاس لے لیتا ہے۔ اس مایا جال سے باہر ہے کیا؟ شوپنہار کا یہ خیال درست ہے کہ اس کا حال اس وقت تک نہیں معلوم ہو سکتا جب تک کہ انسان وہ زندگی اختیار نہ کرے۔ تیاگیوں کو عرفان کی یہ دولت نصیب ہوتی ہے۔ صوفیہ اس راز کو جانتے ہیں مگر وہ کسی غیر کو بتا نہیں سکتے وہ تو ایک حال کی دنیا ہے جہاں قال کو کوئی دخل نہیں ؎

"رحمن بات آگم کی کہن سُنن کی ناہیں
جو جانت سو کہت نہیں کہت سو جانت ناہیں"

شوپنہار تیاگ کی حمایت نفسیاتی بنا پر کرتا ہے۔ دنیا میں خوشی۔ مسرت، عیش اور اسودگی کسی ایجابی کیفیت کا نام نہیں ہے۔ یہ سب سلبی کیفیتیں ہیں جن کا بذاتِ خود کوئی وجود نہیں "مشیت" کی جولانیوں کی کوئی انتہا یا غایت نہیں ہے البتہ اس کے راستے میں رُکاوٹیں ہیں۔ انھیں رُکاوٹوں کا نام الم یا انقباض ہے اور ان ہی کی بدولت "مشیت" کی گرم رفتاری قائم ہے۔ دنیا میں واقعی جو چیزیں موجود بالذات ہیں وہ دُکھ، مصیبت اور حاجت ہیں۔ اُن سے کبھی وقتی طور پر چھٹکارا مل جایا کرتا ہے۔ انسان کو وقتاً فوقتاً دم مارنے کی مُہلت دے دی جاتی ہے۔ اسی مُہلت کا نام بے وقوف انسان نے خوشی یا مسرت رکھ چھوڑا ہے۔ ارتقائے شعور کے ساتھ مصیبت اور دکھ کا یہ

احساس بھی تیز ہوتا گیا ہے۔ چنانچہ آج ہم دیکھتے ہیں کہ مہذب دُنیا میں زندگی کی مصیبت اور تکان کا احساس ناقابل برداشت طور پر بڑھا ہوا ہے۔ لہٰذا اخلاقیات میں سب سے زیادہ زبردست مسئلہ شوپنہار کی رائے میں یہ ہے کہ اس آشوب گاہ سے رہائی کیونکر حاصل کی جائے؟ لیکن چونکہ اخلاقیات بھی فلسفہ کی اور شاخوں کیطرح محض نظری ہے اس لئے اس میں ہم کو ترک دنیا کا کوئی لائحہ عمل نہیں مل سکتا۔ یہ کام محض اپنی اپنی توفیق پر منحصر ہے۔

مشیت کا سب سے زبردست آلۂ کار جذبۂ زوجیت ہے جو کم و بیش دنیا کی ہر چیز میں کارفرما ہے۔ اسی کی بدولت "مشیت" نسلاً بعد نسلٍ اپنی نمود و بود کا سلسلہ قائم رکھتی ہے اگر یہ عالمگیری جذبہ نہ ہوتا تو افراد کی موت کے بعد زندگی ہمیشہ کے لئے ختم ہوجاتی اور بقائے نوعی کی کوئی دوسری صورت مشکل سے کارگر ہوتی۔ یہاں ہم کو یہ پوچھنے کا حق حاصل ہے کہ جب زندگی ایک عذاب ہے اور ہر چیز کا نصب العین یہ ہوتا ہے کہ اس عذاب سے نجات پائے تو پھر اس جذبۂ زوجیت کی کیا ضرورت تھی؟ شوپنہار کہتا ہے کہ آفرینش کی بنیاد گناہ پر ہے۔ "مشیت" نے انفرادی زندگی کو پیدا کیا۔ اس گناہ کی سزا میں افراد کو اپنی زندگی کی طرح طرح کی مصیبتیں جھیلنی پڑتی ہیں اور ایک بار زندگی میں جو ناکامیاں اور خامیاں رہ جاتی ہیں۔ اُس کی تلافی کے لئے انفرادی زندگی کا اعادہ کیا جاتا ہے۔ مگر یہ تلافی کبھی ہوتی نہیں اور تجدید زندگی کا چکر بدستور قائم رہتا ہے۔

بہرحال تحصیل نجات انسان کی زندگی کا مقصد ہے اور یہ نجات کائنات کے لئے نہیں ہے بلکہ صرف افراد کے لئے ہے۔ قبل اس کے کہ ابدی نجات نصیب

ہو افراد کو تہذیب نفس کی مختلف منزلوں سے گزرنا پڑتا ہے اور اپنی انانیت کو بتدریج ایثار و ہمدردی کے تابع کرنا پڑتا ہے۔ اس بات کو بھولنا نہ چاہیئے کہ شوپنہار کے نقطۂ نظر سے ساری ہمدردی اور ایثار کی بنیاد عبرت پہ ہے اور عبرت کا اگر تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کی اصلیت خود پرستی ہے۔ اب شوپنہار معاشرت انسانی کے لئے ایک لائحۂ عمل پیش کرتا ہے جس کی ابتدا وہ اپنے نظریہ عدل سے کرتا ہے۔ شوپنہار اس جگہ ایک حد تک ہابس (HOBBES) کے قدم بہ قدم ہے۔ فرق یہ ہے کہ وہ اپنے نظریہ کو بدیہی مانتا ہے۔

شوپنہار کا خیال ہے کہ انصاف کا وجود ذاتی نہیں بلکہ اضافی ہے۔ بے انصافی کا وجود البتہ ذاتی ہے بے انصافی کے معنی ہیں دوسروں کے حقوق اپنی غرض کو پورا کرنے کے لئے پامال کرنا۔ اگر ہم یہ نہ کریں تو اسی کو دنیا عدل و انصاف کہتی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انصاف کا مفہوم سلبی ہے۔ انصاف کے دو مفہوم ہیں۔ ایک تو اخلاقی دوسرا سیاسی۔ اخلاقی انصاف افراد کے لئے ہے اور سیاسی انصاف جماعت کے لئے۔ اخلاقی انصاف کا مطلب یہ ہے کہ ہر فرد اپنی جگہ پر اس بات کی کوشش کرتا رہے کہ اُس کی ذات سے دوسروں کی حق تلفی نہ ہو۔ اور سیاسی انصاف کا یہ مطلب ہے کہ حکومت کی طرف سے ایسے قوانین اور تعزیرات بنائے جائیں کہ کوئی کسی کے حقوق کو پامال نہ کر سکے اور اس طرح ہیئت اجتماعی قائم رہے۔ شوپنہار سمجھتا ہے کہ حکومت کی بنیاد ایک قسم کی معقول انانیت پر ہے جس کو اجتماعی انانیت کہہ سکتے ہیں۔ حکومت کا نصب العین یہ ہے کہ ایک فرد کو دوسروں پہ جبر و تشدد کرنے کا حق نہ رہنے پائے۔ اس غرض

سے حکومت کی طرف سے سزائیں مقرر کی جاتی ہیں۔ افراد کو تعزیرات کے زور سے ایک دوسرے کے حقوق پر دست درازی کرنے سے باز رکھا جاتا ہے۔ سزا اور انتقام میں فرق یہ ہے کہ سزا میں آئندہ بہبود پر نظر ہوتی ہے اور مجرم کو سزا دے کر ایک مثال قائم کی جاتی ہے تاکہ آئندہ لوگ ارتکاب جرم سے باز رہیں۔ برخلاف اس کے انتقام کی بنا بغض و کینہ پر ہوتی ہے اور اس میں گزشتہ مدنظر ہوتا ہے۔ لہٰذا انتقام کو اخلاقاً کبھی جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔ البتہ سزا کو اجتماعی فلاح کا خیال رکھتے ہوئے نہ صرف جائز بلکہ ضروری سمجھنا پڑتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ مجرم کے مجرمانہ حرکات و سکنات مجبوراً سرزد ہوتے ہیں لیکن آخر یہ اسی کی ذات ہے جو ان کی ذمہ دار ہوتی ہے۔

دنیا میں جتنے گناہ اور جتنی برائیاں ہیں اُن سب کی دراصل ذمہ دار "مشیت" ہے۔ جس کی بدولت ہر چیز وجود میں آئی ہے اور پھر جہاں کہیں گناہ یا شر ہے۔ اس کے جواب میں عقوبت بھی موجود ہے۔ مثلاً کسی ظالم کو لے لیجئے جو جان بوجھ کر ظلم کرتا جا رہا ہے اور بظاہر ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُس کو کسی قسم کی سزا بھگتنی نہیں پڑتی۔ مگر حقیقتاً یہاں بھی وہی ازلی انصاف کا قانون کام کر رہا ہے۔ ظالم اور مظلوم میں دراصل کوئی فرق نہیں ہے۔ ظالم کو یہ مغالطہ ہوتا ہے کہ اُس پر کوئی ظلم نہیں ہوا اور مظلوم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ اُس نے کوئی گناہ نہیں کیا۔ یہ دونوں غلطی پر ہیں۔ کیونکہ دنیا میں جتنی تکلیفیں ہیں وہ "مشیت" کے صرف ایک گناہ یعنی خود نمائی کی سزا ہیں اور "مشیت" بہ حیثیت "شے بالذات" کے سب میں ایک ہی ہے۔ اس سے زیادہ شوپنہار نے اپنے نظریۂ عدل کی تفصیل نہیں

کی ہے۔

شوپنہار کے نزدیک تہذیبِ اخلاق اور تزکیۂ نفس کی آخری منزل ترکِ دنیا ہونا چاہیئے۔ قدم قدم پہ ہم کو اس کا تجربہ ہو چکا ہے کہ فتنہ و فساد، ظلم و تشدد اور رنج و مصیبت کے سوا زندگی میں اور کسی چیز کا در اصل کوئی وجود نہیں ہے۔ جس چیز کو ہم عدل و انصاف کہتے ہیں یا جسے ہم راحت و انبساط سمجھے ہوئے ہیں وہ نام ہیں محض سلبی حالتوں کے۔ ذرا غور کیجیئے کہ ہم کہتے ہیں کہ ہم کو اطمینان نصیب ہے تو ہماری مُراد کیا ہوتی ہے؟ صرف یہ کہ فی الحال ہم کو کوئی دُکھ نہیں ہے۔ ایسی دُنیا سے اور ایسے گرد و باد کی زندگی سے ظاہر ہے کہ اگر مستقل امن مل سکتا ہے تو تیاگ کے ذریعے۔ ہمارے اندر زندگی کی جو خواہش ہے اس کو مٹا دینا چاہیئے، جیسا کہ سنیاسی اور بیراگی کرتے ہیں۔ لیکن تیاگ اور نجات ساری کائنات کے لئے نہیں ہے بلکہ صرف افراد کے لئے ہے۔ ہم فرداً فرداً زندگی کے عذاب سے چھٹکارا حاصل کر سکتے ہیں۔ اس کی صرف ایک صورت ہے اور وہ یہ کہ ہم ہر تکلیف، ہر مصیبت کو ہنستے کھیلتے ہوئے برداشت کرنے کے لئے تیار ہو جائیں اور ایک نامعلوم گوشے میں زندگی بسر کریں۔ شوپنہار کے سارے اخلاقیات کا خلاصہ سرمد کی زبان میں یہ ہے۔ ؎

"از کارِ جہاں تمام انکار خوش است"
"ایں کار اگر کنی تو بسیار خوش است"
"خود را بہ کنار گیر و بگذر زہمہ"
"در عالمِ تدبیر ہمیں کار خوش است"

زندگی کا اگر کوئی مقصد ہو سکتا ہے تو وہ زندگی سے گریز کرنا ہے۔ اگرچہ بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کائنات جہد للبقاء میں سرگرم ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ذرّہ ذرّہ ہستی کی بندشوں سے آزاد ہو کر نروان حاصل کرنے کی دُھن میں لگا ہوا ہے۔

شوپنہار کی تاریخی اہمیت

اور

اُس کے فلسفہ پر

مجموعی تبصرہ

اس میں شک نہیں کہ شوپنہار کے مطالعہ سے بہت سے دردمند دلوں کو بڑی تشفی ہوتی ہے۔ لیکن شوپنہار کو کسی خاص مدرسۂ فلسفہ کا بانی نہیں سمجھنا چاہیے۔ بعد میں بعض فلسفی ہوئے جنھوں نے شوپنہار کی ہاں میں ہاں ملائی۔ ان میں ہارٹ مان اور مین لاندر نمایاں حیثیت رکھتے ہیں لیکن ان میں اور شوپنہار میں ایک زبردست فرق یہ ہے کہ شوپنہار کا خیال یہ ہے کہ دنیائے حوادث کی نہ کہیں ابتدا ہے اور نہ کہیں انتہا۔ برخلاف اس کے ہارٹ مان اور مین لاندر کی رائے میں نظام کائنات کی ایک خاص ابتدا اور ایک خاص غایت ہے اور یہ غایت کائنات

کا نروان ہے ۔

شوپنہار کی قنوطیت کو چاہے ہم مانیں یا نہ مانیں۔ اُس کا فلسفہ کائنات غلط ہو یا صحیح مگر ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ اُس کے فلسفہ میں بہتیرے حقائق ایسے ملیں گے جو اُس کو مفکر ماننے پر مجبور کرتے ہیں۔ اور کچھ نہ سہی صرف اپنے جمالیات اور فلسفہ حسن و عشق کی بنا پر وہ ایک آزاد صاحبِ فکر مانے جانے کا مستحق ہے۔ چنانچہ آئندہ نسل نے اگر ایک طرف اُس کی مابعد الطبیعات کو ایک لچر چیز سمجھ کر رد کر دیا تو دوسری طرف اُس کے جمالیات کو دنیائے فلسفہ میں ایک قابل قدر اضافہ بھی تسلیم کر لیا۔

لیکن یہ کہنا ہٹ دھرمی ہے کہ آنے والے دور پر شوپنہار کی مابعد الطبیعات کا کوئی اثر نہیں پڑا۔ جرمنی کے مشہور فلسفی نیتشے (۱۸۴۴ء تا ۱۹۰۰ء) نے شوپنہار کے اس بنیادی خیال کو تسلیم کر لیا۔ کہ کائنات کی اصل "مشیت" ہے۔ البتہ وہ یہ نہیں مانتا کہ یہ "مشیت" کوئی اندھی یا شریر قوت ہے۔ نیتشے ہم کو شوپنہار کے برعکس تعلیم دیتا ہے کہ ہمارے اندر زندگی کی جو خواہش ہے اُس کو فنا نہیں کرنا چاہیئے۔ بلکہ جہاں تک ممکن ہو اور بڑھانا چاہیئے۔ اسی بنا پر اس نے جنگ کو ایک ضروری چیز بتایا ہے۔ نیتشے تیاگ کو نامردی سمجھتا ہے اور قنوطیت کا دشمن ہے۔

آج کل فرانس کا فلسفی برگساں بھی معلوم ہوتا ہے شوپنہار کے اثر سے بچ نہ سکا۔ جس "قوت حیات" (ELANVITAL) یا زندگی کی اُپج کو وہ ساری خلقت کی جڑ مانتا ہے وہ شوپنہار کی "مشیت" سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے اور اسی

طرح درجہ بدرجہ اپنی نمائش کرتی چلی جارہی ہے۔ اس سے کم از کم اتنا تو معلوم ہی ہوگیا کہ شوپنہار کی فلسفیانہ شخصیت کیا تھی۔ اور اس کا اثر آئندہ نسلوں پر کیا پڑا۔ جس چیز نے شوپنہار کو اس قدر بااثر بنایا وہ اُس کا خلوص حکیمانہ تیقن تھا۔ اب ذرا اُس کے فلسفہ پر ایک تنقیدی نظر ڈالنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔

شوپنہار نے اپنے فلسفۂ زندگی کے ثبوت میں جو دلیلیں پیش کی ہیں وہ تین قسم کی ہیں۔

(۱) **نفسیاتی دلیل** :۔ اس دنیا میں رنج والم بمقابلہ عیش و مسرت زیادہ ہے۔ مسرت بالذات کوئی چیز نہیں۔ مسرت نام ہے رنج والم کے نہ ہونے کا۔ شوپنہار ہماری بھوک، پیاس اور دوسری خواہشوں کو بھی آلام سمجھتا ہے۔ انسان اپنی خواہشوں کی تکلیف سے پریشان ہوکر اُن کو آسودہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر وہ اُن کو آسودہ کر پاتا ہے تو اُس کو وقتی طور پر ایک انبساطی کیفیت محسوس ہونے لگتی ہے۔ لیکن یہ انبساطی کیفیت دیرپا نہیں ہوتی اور تھوڑی ہی دیر کے بعد ہماری خواہشوں کا پھر وہی عالم ہوتا ہے ایسی زندگی قطعاً عذاب ہے اور انسان کا کام اس سے رہائی پانے کی کوشش کرنا ہے۔

شوپنہار نے کہیں یہ ثابت نہیں کیا ہے کہ زندگی میں انقباض بمقابلہ انبساط زیادہ ہے اور واقعہ یہ ہے کہ اس کو ثابت بھی نہیں کیا جا سکتا۔ دنیا میں کبھی اس خیال سے مردم شماری نہیں کی گئی کہ آسودہ اور ناآسودہ لوگوں کی صحیح تعداد معلوم کی جائے۔ اور نہ کبھی ہم نے اپنی زندگی کے ایسے روزنامچے

تیار کئے جس سے یہ پتہ لگایا جاسکے کہ ہماری زندگی میں رنج و مصیبت کی گھڑیاں زیادہ رہی ہیں یا عیش و راحت کی۔ پھر ہم یہ حکم کیسے لگا سکتے ہیں کہ زندگی میں دکھ سکھ سے زیادہ ہے؟ اس کے علاوہ شوپنہار کا ہماری خواہشوں کو آلام میں شمار کرنا کہاں تک درست ہے؟ کیا بھوک کوئی دکھ ہے؟ کیا اس میں آنے والی لذت کا پہلے سے کوئی تصور نہیں ہوتا؟ میرا خیال ہے کہ کوئی شخص اس کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہوگا۔

(۲) **اخلاقی دلیل**۔ دنیا میں بہ نسبت خیر کے شر زیادہ ہے۔ خیر نام ہے شر کی نفی کا۔ دنیا میں برے آدمیوں کی تعداد زیادہ ہے۔ زندگی کا کوئی مقصد نہیں ہے۔ دنیا ہیچ است و کار دنیا ہمہ ہیچ۔ ایسی بے اصل و غایت زندگی کی ابتدا شر محض سے ہوئی ہے جس کا نام "مشیت" ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے نجات حاصل کرنا چاہیئے۔ شوپنہار کی یہ دلیل بھی بے بنیاد ہے ہمارے پاس اس کا کوئی ثبوت نہیں۔ کیا اس کا صحیح حساب لگایا گیا کہ دنیا میں برائی زیادہ ہے کہ بھلائی؟ یا برے آدمیوں کی تعداد زیادہ ہے کہ بھلے آدمیوں کی؟ اور جب تک ہم واقعات و تجربات کی بنا پر اس کا صحیح حساب نہ لگالیں ہم کو کوئی قطعی حکم لگانے کا کیا حق ہے؟

(۳) **تاریخی فلسفیانہ دلیل**۔ ارتقائے تمدن کے ساتھ ساتھ انسان کی مصیبتیں بڑھتی گئی ہیں۔ تاریخ تمدن کی ابتدا ہبوط آدمؑ سے ہوتی ہے۔ فردوس کی زندگی یکسر معصومیت اور سکون کی زندگی

تھی۔ اس سے محروم ہو کر ہم احتیاج، گناہ، اور مصیبت میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ اور ارتقا و تمدن کی ہر نئی منزل پہ ہماری مصیبتوں اور المناکیوں میں اضافہ ہوتا گیا ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انسان جو اب تک ارتقاء کا درجۂ کمال معلوم ہوتا ہے اور حیوانات کے مقابلے میں زیادہ نا آسودہ ہے اور اگر آج کل کے دور کا کسی دور گزشتہ سے مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس دور میں انسان کے افکار و آلام سب سے زیادہ بڑھے ہوئے ہیں۔ شوپنہار کی یہ دلیل بھی کمزور ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انسان اور جانوروں کے مقابلے میں زیادہ ذی حس ہے اور رنج و مصیبت سے متاثر ہونے کی قابلیت زیادہ رکھتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی راحت و انبساط سے بھی لذت اندوز ہونے کی صلاحیت اس میں زیادہ ہے اور تمدن نے جہاں ایک طرف ہماری مصیبت اور احتیاج کو بڑھا دیا ہے وہاں اس کو نہ تسلیم کرنا زبردستی ہوگی کہ ان ذرائع میں بھی اضافہ کر دیا ہے جن سے ہم ہر احتیاج کو دور کر سکیں اور ہر مصیبت کا مناسب تدارک کر سکیں۔

یہ ہیں شوپنہار کے فلسفہ کی بنیادی دلیلیں اور یہ ہیں اُن کی کمزوریاں۔ ان کے علاوہ اُس کے فلسفہ میں جا بجا جو خامیاں ہیں اُن کو بتایا جا چکا ہے مگر باایں ہمہ شوپنہار کی تاریخی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ کسی کے فلسفہ کی تردید کر دینے کے یہ معنی نہیں کہ اس کے اثر کو نہ مانا جائے۔ شوپنہار سے پہلے جو رجائیت (OPTIMISM) پھیلی

ہوئی تھی وہ حد سے متجاوز ہو گئی تھی۔ لوگ تمدن کو نجات کا ذریعہ سمجھنے لگے تھے۔ دنیا زندگی کے روشن رُخ میں کچھ اس طرح محو ہو گئی کہ تاریک رُخ کے امکانی وجود کا خیال بھی اس کے ذہن میں باقی نہیں تھا۔ ایسے وقت میں شوپنہار کے تخریبی فلسفہ اور اُس کے دل پذیر شاعرانہ اسلوب نے لوگوں کو خوابِ غفلت سے جگا دیا۔ اُس نے ہمارے سامنے زندگی کے اُن پہلوؤں کو بے نقاب کر دیا جن پر ہم نے اپنی رجائیت اور شادکیشی کا پردہ ڈال رکھا تھا۔ کہا جا سکتا ہے کہ یورپ میں اس وقت جو سمّی ہوا پھیلی ہوئی تھی اُس کے لئے شوپنہار کا فلسفہ تریاق ثابت ہوا۔

مگر خود شوپنہار نے اپنی جگہ وہی غلطی کی جو اُس کے پیشرو کر چکے تھے۔ یعنی اُس نے بھی غلو میں زندگی کے ایک ہی رُخ کو دیکھا اور وہ تاریک رُخ تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شوپنہار نے زندگی کے روشن رُخ کی طرف سے اپنے کو اندھا کر لیا تھا۔ اگر ہم شوپنہار کی زندگی اور اس کے فلسفہ کا غور سے مطالعہ کریں تو معلوم ہو جائے گا کہ دونوں میں کتنا گہرا تعلق ہے۔ شوپنہار کو جن ناہمواریوں سے گزرنا پڑا تھا۔ اُن سے زیادہ سے زیادہ یہ نتیجہ نکالا جا سکتا تھا کہ اُس کی اپنی زندگی عذاب ہے لیکن اُس نے اس نتیجہ کو ایک عام نظریہ بنا کر دُنیا کے سامنے پیش کیا۔ وہ طبعاً بدمزاج تھا، اُس پر مستزاد زمانہ اور ماحول کی نامساعدت، آخر وہ اپنی مصیبتوں کا مقابلہ کیسے کرتا؟ اگر آج کوئی شخص یہ سمجھ لے کہ ساری دنیا شاد و خرّم ہے ایک اکیلا وہی ناشاد و

نامراد ہے تو شاید وہ زندہ رہنے کی تاب نہیں لا سکتا۔ یہ روزمرّہ زندگی کا تجربہ ہے جبکہ کسی کو کوئی صدمہ پڑتا ہے تو وہ اپنے دل کو یہ کہہ کر سمجھاتا ہے "دُنیا دارالمحن ہے۔ زندگی نام ہے مُصیبت کا" اور اس خیال سے واقعی بڑی تسکین ہوتی ہے۔ شوپنہار نے بھی وہی کیا جو ہم آپ سب کرتے ہیں۔ ہاں وہ اور آگے بڑھ گیا۔ ہم آپ اپنے خیالات کی اشاعت نہیں کرتے۔ اُس نے اپنے خیالات کو باضابطہ ترتیب دے کر ایک نرالے فلسفہ کی صورت میں دنیا کے سامنے پیش کیا۔

جیسا کہ اشارہ کیا جا چکا ہے شوپنہار کا فلسفہ تناقصات اور باہم متضاد خیالات کا ایک مرکب ہے۔ ایک طرف تو وہ خارجی کائنات کو ارادہ اور تصور کا عکس مانتا ہے دوسری طرف شعور کو دماغ کے حرکات کا کرشمہ بتاتا ہے۔ ایسی شدید تصوریت اور ایسی ٹھوس مادیت کے درمیان مطابقت ناممکن ہے۔ پہلے مادہ کی اصل تصویر بتائی گئی اور اب شعور کو ایک مادی مظہر قرار دیا گیا۔ اس کی کتاب "کائنات بہ حیثیت ارادہ و تصور" کے تیسرے اور چوتھے حصے جن میں اس نے اپنے جمالیاتی اور اخلاقیاتی نظریات پیش کئے ہیں پہلے اور دوسرے حصوں کی ضد معلوم ہوتے ہیں جن میں معقولات اور مابعد الطبیعات سے بحث کی گئی ہے۔ پہلے کہا گیا کہ انسانی شعور مشیت کی مخلوق اور غلام ہے اور اب بغیر معقول دلائل اور شواہد کے ہم کو یہ تعلیم دی جانے لگی کہ مخصوص اور برگزیدہ افراد مثلاً فنکاروں۔ مفکروں اور تارک الدنیا درویشوں میں شعور

اس قابل ہو جاتا ہے کہ مشیت کی غلامی کا جوا اتار پھینکے اور نہ صرف یہ سعادت حاصل کرے کہ زندگی کی المناک تمناؤں اور مرادوں سے آزاد ہو کر خالص دھیان میں محو ہو جائے بلکہ جابر مشیت پر فتح پا کر اس کو فنا کر دینے کی طاقت پیدا ہو جاتی ہے۔ شوپنہار کے یہ دعوے منطقی قیاس و استدلال پر مبنی نہیں ہیں بلکہ محض ادعائی یا اعتقادی ہیں۔ کسی نے سچ کہا ہے شوپنہار کا فلسفہ ایک دل چسپ ناول کی طرح ہے جو پڑھنے والوں کو جلد جلد بدلتے ہوئے واردات اور مناظر سے اپنی طرف متوجہ رکھتا ہے۔

شوپنہار کو خود اس کے عہد میں شہرت نہیں ہوئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے فلسفہ کا زیادہ حصہ جو معقول و مدلل ہے وہ تخریبی ہے بعد میں اس کو جو مقبولیت حاصل ہوئی اس کا راز اس کے جمالیات اور اس کے شاعرانہ طرزِ بیان میں ہے۔

ALLAMA IQBAL LIBRARY
181201

JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY
181201
Date 28-3-61
SRINAGAR

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERS
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. ______ Book No. ______

Vol. ______ Copy ______.

Accession No. ______

Date ______

Call No. ______

Acc. No. ______

CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

HE JAMMU & KASHMIR UNIVERS
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. ______ Book No. ________
Vol. __________ Copy ___________.
Accession No.____________________

Call No. ____________ *Date* ____________

Acc. No. ____________

CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

Call No. ____________ *Date* ____________

Acc. No. ____________

CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERS'
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. Book No.
Vol. Copy
Accession No.